LIBRARY OF PRINCETON
JAN 25 1907
THEOLOGICAL SEMINARY.

BT 21 .B385 1865 v.1:2
Baur, Ferdinand Christian,
1792-1860.
Vorlesungen uber die
christliche

VORLESUNGEN

ÜBER DIE CHRISTLICHE

DOGMENGESCHICHTE,

VON

FERDINAND CHRISTIAN BAUR,

WEIL. DOCTOR UND PROFESSOR DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE

AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

ERSTER BAND.

ZWEITE ABTHEILUNG.

LEIPZIG,

FUES'S VERLAG (L. W. REISLAND).

1866.

VORLESUNGEN

ÜBER DIE CHRISTLICHE

DOGMENGESCHICHTE,

VON

FERDINAND CHRISTIAN BAUR,
WEIL. DOCTOR UND PROFESSOR DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

DAS DOGMA DER ALTEN KIRCHE.

ZWEITER ABSCHNITT.

VON DER SYNODE IN NICÄA BIS ZUM ENDE DES SECHSTEN JAHRHUNDERTS.

HERAUSGEGEBEN

VON

FERD. FR. BAUR,
DR. PHIL., PROFESSOR AM GYMNASIUM ZU TÜBINGEN.

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (L. W. REISLAND).
1866.

Gedruckt bei L. Fr. Fues in Tübingen.

Inhalt.

Erste Hauptperiode.

Von der apostolischen Zeit bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. Das Dogma der alten Kirche.

Seite

Zweiter Abschnitt.

Von der Synode in Nicäa bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts . . . . . 1—441

Einleitung. . . . . 1—65

1. Der Entwicklungsgang des Dogma im Allgemeinen . . 1 — 3

2. Die äusseren Verhältnisse der Entwicklung des Dogma. Verhältniss von Staat und Kirche . . . . . 3 — 6

3. Die dogmatischen Gegensätze und Streitigkeiten in der orientalisch-griechischen Kirche . . . . . 6—15

Die theologische Richtung der griechischen Kirche . 6. 7

Der Arianismus und die nicänisch-athanasianische Lehre . 7—9

Der Gegensatz der alexandrinischen und der antiochenischen Theologie . . . . . 9—11

Die historisch-grammatische Interpretation der heil. Schrift. Eusebius von Emesa, Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia . . . . . 11—13

Nestorius. Die Hervorhebung des Menschlichen in der Person Christi. Die abendländische Kirche . . . 13—15

4. Der Gegensatz der strengern kirchlichen und der bisherigen freiern Richtung . . . . . 15—25

Die Anhänger des Origenes. Didymus. Eusebius von Cäsarea, Basilius und die beiden Gregore . . . 16—18

Die Verketzerung und Verdammung des Origenes und der syrischen Kirchenlehrer . . . . . 18—21

Die classische Bildung der Kirchenlehrer . . . . 21—24

Der Platonismus und die aristotelische Philosophie . . 24. 25

5. Der Gegensatz der griechischen und lateinischen Kirche. Der Augustinismus . . . . . 25—33

Seite

Die theologische Richtung der abendländisch-lateinischen Kirche 25. 26
Augustin, sein Entwicklungsgang und seine dogmatische Bedeutung . . . . . 26—29
Augustin und Origenes in der Lehre von der Freiheit und vom Verhältniss von Glauben und Wissen . . . 29—33
6. Der Manichäismus . . . . . 33—39
Manes, sein Leben und seine Lehre . . . . . 33—36
Verbreitung der Manichäer. Schriften der Kirchenlehrer gegen sie. Verfolgungen der Manichäer . . . . 36—38
Priscillian und die Priscillianisten 38. 39
7. Das System der Theologie. Populäre Darstellungen der christlichen Glaubenslehre. Augustin de civitate Dei . 39. 40
8. Die Kirchenlehrer und ihre Schriften . . . . . 40—65
1. Orientalisch-griechische Kirchenlehrer . . . . 40—55
a) Alexandriner . . . . . 40—48
Athanasius . . . . . 41—43
Die drei Cappadozier: Basilius der Gr., Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa . . . . . 43—46
Epiphanius. Cyrill von Alexandrien . . . . 46—48
b) Orientalen im engern Sinn . . . . . 48—55
Eusebius von Cäsarea. Cyrill von Jerusalem . . 48. 49
Die Kirchenlehrer der antiochenischen Schule. Joh. Chrysostomus. Nestorius. Theodoret . . . 49—52
Joh. Philoponus 52. 53
Dionysius Areopagita . . . . . 53—55
2. Occidentalisch-lateinische Kirchenlehrer . . . 55—65
Hilarius von Pictavium. Ambrosius. Hieronymus . 56—58
Augustin . . . . . 58—61
Pelagius 61. 62
Leo M. Marius Mercator 62. 63
Die semipelagianischen Schriftsteller. Cassian. Vincentius. Salvian. Faustus. Arnobius 63. 64
Prosper. Fulgentius. Gennadius 65

Geschichte der Apologetik . . . . 66—100
Charakter der Apologetik 66
Kaiser Julian und Cyrill von Alexandrien . . . . 66—70
Athanasius 70
Eusebius von Cäsarea. Praeparatio und Demonstratio evangelica . . . . . 71—74
Augustin. De civitate Dei . . . . . 74—80

Seite

Weissagungsbeweis. Eusebius. Augustin . . . 80—82
Wunderbeweis. Wunderbegriff Augustin's . . . 82—84
Lehre von der Schrift und Tradition . . . 84—100
1. Die Lehre vom Kanon . . . . . 84—88
Kanon des Alten Testaments. Apokryphen . . . 84. 85
Kanon des Neuen Testaments. Eusebius . . . 85—88
Ansichten der Manichäer über den Kanon . . . 88
2. Die Lehre von der Inspiration . . . . . 88—90
3. Die Lehre von der Tradition . . . . . 90—100
Entwicklung des Princips der Tradition . . . 90. 91
Verhältniss von Schrift und Tradition. Basilius der Grosse. Dogma und Kerygma . . . . . 92—94
Gregor von Nazianz. Athanasius . . . . . 94—96
Die Theorie des Vincentius . . . . . 96—100

Die Geschichte der einzelnen Dogmen . . 100—441

Lehre von Gott . . . . . 100—116
Die platonische Ansicht vom Wesen Gottes 100. 101
Dionysius Areopagita. . . . . 101—103
Der Rationalismus der Arianer. Eunomius. Aëtius. Die aristotelische Philosophie . . . . . 103—106
Der Anthropomorphismus der Audianer 106. 107
Augustin. Wesen und Wissen Gottes . . . . 107—111
Eigenschaften Gottes. Basilius. Augustin . . . 111. 112
Beweise für's Dasein Gottes. Augustin . . . . 112—115
Einheit Gottes gegenüber dem manichäischen Dualismus . 115. 116
Lehre von der Schöpfung und Vorsehung . . 116—128
1. Ewigkeit der Welt. Augustin . . . . . 116—119
2. Schöpfung aus Nichts. Augustin 119. 120
3. Zweck der Welt. Augustin . . . . . 120—122
4. Das Böse. Platonische Lehre des Areopagiten Dionysius 123—125
Lehre von der Vorsehung und Weltregierung. Theodicee. Welterhaltung . . . . . 125—128
Lehre von den Engeln und Dämonen . . . 128—138
Die Hierarchie des Areopagiten Dionysius. Stufen der Geisterwelt bei Gregor von Nazianz und Augustin . . 128—131
Die Erkenntniss der Engel bei Augustin . . . . 131—133
Die Engel als Vermittler zwischen Gott und den Menschen neben Christus bei Dionysius Areop. Augustin . . 133—135
Dämonologie. Fall der Engel bei Augustin. . . . 135—138
Lehre von der Dreieinigkeit . . . . . 138—207
1. Äussere Geschichte des arianischen Streits . . . 139—155

Seite

Tod des Arius. Die Eusebianer. Absetzung des Athanasius. Der römische Bischof Julius . . . . . 139—144
Synode von Sardica. Kaiser Konstantius. Übermacht der Arianer . . . . . 144—147
Spaltung der Arianer. Die Semiarianer. Synoden in Sirmium, Ancyra, Rimini . . . . . 147—151
Unterdrückung des Arianismus. Seine Fortdauer bei den Germanen. Haltungslosigkeit der Arianer . . . 151—155
2. Die Lehrbegriffe der verschiedenen Parteien . . . 155—186
1. Der arianische Lehrbegriff . . . . . 155—162
Der Sohn als Geschöpf. Der Logos . . . . 155—157
Charakter des Arianismus. Die Anomöer . . . 157—159
Aëtius und Eunomius . . . . . 159—162
2. Der nicänisch-athanasianische Lehrbegriff . 162—178
Athanasius. Die Homousie. Zeugung des Sohns. Die absolute Idee Gottes und des Sohnes . . . . 162—167
Beweise aus dem absoluten Inhalt des christlichen Bewusstseins . . . . . 167—170
Verhältniss des Sohnes zum Vater . . . . 170—174
Basilius. Gregor von Nazianz. Gregor von Nyssa. Begriff der Hypostase. Die ἰδιότητες . . . . 174—178
3. Der semiarianische Lehrbegriff . . . . 178—181
Die Symbole der antiochenischen Synode . . . 178—180
Basilius von Ancyra. Georgius von Laodicea. Cyrill von Jerusalem. Eusebius von Cäsarea 180. 181
4. Die Lehre des Marcellus und Photianus . . . 182—186
Lehre vom heiligen Geist . . . . . 186—190
Schwankende Lehrbestimmungen 186. 187
Arianer und Semiarianer. Macedonianer . . . 187. 188
Athanasius. Basilius. Gregor von Nazianz. Homousie des Geistes. . . . . 188—190
Weitere Geschichte der Lehre von der Trinität . . 190—207
1. Die Lehrweise Augustin's . . . . . 190—196
Die nicänische Lehre in der abendländischen Kirche . 190. 191
Augustin. Die Trinität ein Verhältniss des denkenden Geistes zu sich selbst . . . . . 191—193
Die consequente Durchführung des Begriffs der Homousie. Die Dreiheit der Personen und die Einheit der Substanz . . . . . 193—196
Symbolum Quicunque 196
2. Der Tritheismus einiger orientalischen Kirchenlehrer 196—204
Joh. Askusnages. Joh. Philoponus . . . . 196—198

Seite

Die Begriffe Natur, Person und Hypostase bei Philoponus und in der orthodoxen Lehre . . . . . 198—202
Die Partei der Tritheiten. Damianus von Alexandrien. Peter von Kallinikum . . . . . 202—204
3. Verschiedenheit der Lehrweise über den heiligen Geist. Ausgang des Geistes von Vater und Sohn . . . 204—207
Lehre von der Person Christi . . . . . 208—282
Die arianische Theorie. Läugnung der menschlichen Seele Christi 208. 209
Athanasius. Logosbegriff . . . . . 209—212
Apollinaris. Seine Lehre von der gottmenschlichen Einheit . . . . . 212—216
Seine Theorie von der Person Christi . . . . 216—219
Die Polemik seiner Gegner . . . . . 219—221
Bedeutung seiner Theorie . . . . . 221—223
Gregor von Nazianz. Gregor von Nyssa . . . . 223—226
Hilarius von Pictavium 226. 227
Die antiochenische Schule. Diodor von Tarsus. Theodor von Mopsuestia . . . . . 227—233
Der nestorianische und eutychianische Streit . 233—267
Nestorius . . . . . 234—236
Cyrill und Nestorius. Die Anathematismen Cyrill's. Theodoret . . . . . 236—241
Die beiderseitigen Standpunkte . . . . . 241—244
Synode von Ephesus. Weiterer Verlauf des Streits . 244—248
Vergleich zwischen Cyrill und den Orientalen . . 248—252
Schicksale des Nestorius. Urtheile über ihn . . . 252—254
Cyrill's Angriffe auf Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia. Sein Nachfolger Dioskur . . . 255. 256
Eutyches. Seine Lehre . . . . . 256—259
Eutychianischer Streit. Die Räubersynode . . . 256—261
Der römische Bischof Leo. Synode von Chalcedon . 261—267
Der Monophysitismus . . . . . 267—282
Die Monophysiten in Ägypten und Palästina. Timotheus Ailuros. Peter der Gerber 267. 268
Das Henotikon Zeno's . . . . . 268—270
Die Monophysiten nach Zeno 270. 271
Der Dreikapitelstreit. Die Verdammung der drei syrischen Kirchenlehrer. Der römische Bischof Vigilius 271—276
Verbreitung der Monophysiten 276. 277
Die Nestorianer 277. 278
Die Parteien der Monophysiten . . . . . 279—282

	Seite
Lehre vom Menschen	282—322
1. Lehre von der Natur des Menschen überhaupt	282—291
1. Die platonische Trichotomie	282. 283
2. Die Natur der Seele	283. 284
3. Ursprung der Seele. Der Traducianismus Augustin's und der Creatianismus des Pelagius	284—287
4. Freiheit und Unsterblichkeit	287
5. Das Bild Gottes und die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen. Augustin	287—291
2. Lehre von der Sünde	291—322
Die Lehre der griechischen Kirche	291—293
Vorgänger Augustin's in der lateinischen Kirche, Hilarius und Ambrosius	293. 294
Augustin. Seine frühere Lehre	294—296
Geschichte des Pelagianischen Streits	296—304
Pelagius und Cölestius. Die afrikanischen Bischöfe. Die Synode in Carthago	296—302
Julianus von Eclanum. Seine Berührung mit Nestorius	302—304
Pelagianische und augustinische Lehre von der Sünde	304—322
1. Lehre des Pelagius und seiner Anhänger	304—313
Allgemeine Richtung des pelagianischen Lehrbegriffs	304—307
Lehre von der Erbsünde	307. 308
Ihre Begründung 1. aus dem Begriff der Sünde, 2. aus dem sittlichen Bewusstsein	309. 310
Darlegung der Widersprüche der entgegengesetzten Lehre	310. 311
Die Erbsünde als moralische Wirkung des Beispiels und Macht der Gewohnheit	311—313
2. Augustinische Lehre von der Erbsünde	313—322
Die erste Sünde als peccatum originale. Die concupiscentia	313—316
Adam als Repräsentant des Geschlechts	316. 317
Der Begriff der Fortpflanzung. Der Beweis von der Kindertaufe	317—320
Die von den Pelagianern aus der augustinischen Lehre gezogenen Consequenzen	320—322
Lehre von der Freiheit und Gnade	322—378
Geschichte dieser Lehre vor Pelagius und Augustin. Chrysostomus. Gregor von Nazianz. Hilarius. Ambrosius	323. 324
Lehre des Pelagius von der Freiheit des Willens. Die Unsündlichkeit nach Pelagius.	324—327
Lehre Augustin's von der Freiheit des Willens	327—331

Seite

Der Verlust der Freiheit. Das liberum arbitrium im Zustand der Erbsünde . . . . . 327—329
Neander über die Differenz zwischen Pelagius und Augustin . . . . . 329—331
Lehre des Pelagius von der Gnade . . . . 331—340
1. Begriff der göttlichen Gnade . . . . . 332—335
2. Wirksamkeit derselben 1) auf Verstand und Willen. 2) Verleihung für einzelne Handlungen, 3) secundum merita . . . . . 335—340
Lehre Augustin's von der Gnade . . . . . 340—360
1. Begriff der Gnade 340. 341
2. Wirksamkeit derselben . . . . . 341—349
Der augustinische Begriff des Glaubens . . . 342
Pelagius und Augustin über den sittlich-religiösen Werth des Menschen, über vorchristliche und christliche Tugend . . . . . 342—345
Die Principien ihrer Rechtfertigungstheorien . . 346
Die einzelnen Bestimmungen Augustin's über die Wirksamkeit der Gnade und die verschiedenen Bezeichnungen derselben . . . . . 347—349
Augustinische Lehre von der Prädestination . . 349—360
Die frühere und die spätere Ansicht Augustin's . . 349—351
Die einzelnen Acte der Gnadenwahl . . . . 351—353
Die Prädestination zur Verdammung 353. 354
Die Widerlegung der Einwendungen . . . . . 354—360
Geschichte des Semipelagianismus . . . . 360—378
Die Mönche in Adrumetum. Vitalis 361
Joh. Cassianus. Die Gegner und Anhänger Augustin's in Gallien. Hilarius und Prosper . . . . 361—363
Grundzüge des ursprünglichen semipelagianischen Lehrbegriffs . . . . . 363—369
1. Die Erbsünde 363. 364
2. Die Gnade . . . . . 364—367
3. Verwerfung der Prädestination . . . . 367—369
Streit der Semipelagianer und Augustiner in Gallien. Prosper. Die Schrift De vocatione gentium . . . 369—371
Die Schrift Praedestinatus 371. 372
Faustus von Reji. Fulgentius von Ruspe . . . 372—374
Die Synoden in Orange und Valence . . . . 374—376
Lehre Theodor's von Mopsuestia von der Sünde und Gnade . . . . . 376—378

Seite

Lehre von der Erlösung . . . . . 378—395
Die Erlösung als ein Kampf mit dem Teufel. 1) Begriff der Gerechtigkeit. 2) Der dem Teufel gespielte Betrug. 3) Nothwendigkeit der Erlösung . . . . . 378—382
Gregor von Nazianz über diese Lehre . . . . . 382—385
Die Beziehung des Tods Jesu auf den Tod und der Begriff einer stellvertretenden Genugthuung bei Athanasius . . . . . 385—388
Die Idee des gottmenschlichen Leidens bei Cyrill von Alexandrien. Die Differenz der antiochenischen und alexandrinischen Dogmatik . . . . . 388—390
Die Idee der Versöhnung. Gregor von Nyssa . . 390—394
Apollinaris. Theodor von Mopsuestia 394. 395

Lehre vom Glauben . . . . . 395—402
Augustin . . . . . 395—397
Die Lehre von der Verdienstlichkeit des menschlichen Thuns bei Pelagius und Augustin 398. 399
Die Bekämpfung des opus operatum bei Marcus, Nilus, Jovinian . . . . . 399—401
Lehre Jovinian's von einem absoluten Gnadenstand. Die kirchliche Busse 401. 402

Lehre von den Sacramenten . . . . . 402—427
1. Die Lehre von der Taufe . . . . . 402—409
Die Bedeutung der Taufe überhaupt . . . . 402—404
Die Kindertaufe bei Augustin und Pelagius . . . 404—406
Weitere Bestimmungen Augustin's über die Taufe . . 406. 407
Gregor von Nazianz über den Zeitpunkt der Taufe . 407—409
Exorcismus. Salbung 409
2. Die Lehre vom Abendmahl . . . . . 410—422
Annäherung an die Transsubstantiationslehre. Chrysostomus. Cyrill von Jerusalem. Ambrosius . . . 410—412
1. Symbolische Ansicht. Augustin und Andere. Gelasius 412—415
2. Analogie der Lehre vom Abendmahl mit der von der Person Christi. Cyrill von Alexandrien. Theodoret . 415—417
3. Gregor von Nyssa. Das Brod als der Leib des Logos 417—420
Das Abendmahl als Opfer . . . . . 420—422
Allgemeine Bemerkungen über die Sacramente . . . 422—427
Die Sacramente als Mysterien 422. 423
Begriff des Sacraments bei Augustin . . . . 423—425
Zahl der Sacramente. Die sechs Sacramente des Areopagiten . . . . . 425—427

Seite

Lehre von der Kirche . . . . . 428—431
Die Donatisten und die Katholischen 428. 429
Augustin. Jovinian. Idee der unsichtbaren Kirche . . 429—431
Lehre von den letzten Dingen . . . . . 431—441
Der Mittelzustand . . . . . 431—433
Die Auferstehung. Gregor von Nyssa. Augustin. Joh. Philoponus . . . . . 433—435
Die Seligkeit. Platonismus Gregor's von Nazianz. Augustin's Anschauung Gottes . . . . . 435—438
Ewigkeit der Höllenstrafen. Augustin . . . . 438—440
Die origenistische Lehre von der Wiederbringung aller Dinge. Gregor von Nyssa 440. 441

Druckfehler und Berichtigung.

Seite	15	Linie	9	von oben lies bisherigen statt bisherigern.
—	46	—	7	von oben lies L. XII. statt XIII.
—	246	—	13	von unten lies *sacrarum* statt *sacrorum*.
—	280	—	13	von oben lies Hierapolis statt Hieropolis.

Berichtigung zu Band 1. Abtheilung 1.

Auf Grund einer gütigen Mittheilung des Herrn Dr. Th. Steitz in Frankfurt am Main berichtige ich die in der Anmerkung S. 665, und auch in des Verf. Lehrbuch der Dogmengeschichte, Aufl. 2. 1858. S. 136 Anm. 4, enthaltene Angabe dahin, dass der Ausdruck *sacramentum baptismatis et eucharistiae* sich allerdings bei Tertullian adv. Marc. 4, 34 (nicht 4, 30) findet. Man vgl. die Abh. von Steitz über Sacram. Herzog, Realencyclop. für prot. Th. XIII. S. 231. D. H.

Erste Hauptperiode.

Zweiter Abschnitt.

Von der Synode in Nicäa bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts.

Einleitung.

1. Der Entwicklungsgang des Dogma im Allgemeinen.

Der zweite Abschnitt der ersten Hauptperiode ist sehr reich an bedeutenden Erscheinungen, und es stellt sich uns in ihm ein vielbewegtes Leben, eine sehr rege, vielseitige und inhaltsreiche Entwicklung des Dogma dar. Es gibt kaum eine andere Periode, in welcher so viele öffentliche Verhandlungen, so viele auf grossen Synoden geführte Streitigkeiten über die wichtigsten Lehren des christlichen Glaubens stattfanden. Es gehen hier Bewegungen vor sich, die von verschiedenen Punkten aus ihre Richtung in's Grosse nahmen, sich auf eine sehr weite Sphäre erstreckten, und auf die wichtigsten Fragen und Untersuchungen führten, für die Kirche des Orients und Occidents, für die Häupter der Kirche und des Staats das gleiche Interesse hatten, und selbst in das innere Leben der Völker tief eindrangen. Die Lebendigkeit und Beweglichkeit, mit welcher in dem ersten Abschnitt der griechische Geist das christliche Dogma ergriffen hatte, entwickelte sich nun in immer mannigfaltigern und verschiedenartigern Formen, und so sehr uns auf der einen Seite die Erscheinungen,

die uns jetzt begegnen, die immer wieder sich erneuernden Streitigkeiten und Gegensätze feindlich einander gegenüberstehender Parteien, die in das öffentliche Leben so vielfach eingreifenden Verhandlungen an das alte griechische Volksleben, an den demselben eigenen, durch so viele egoistische Interessen genährten Factionsgeist erinnern, so spricht sich doch in allen diesen Erscheinungen immer auch wieder das der griechischen Nation eigenthümliche geistige Element aus, eine Productivität des geistigen Lebens, die immer neue Entwicklungsformen versucht. Wir sehen hier eine sehr bedeutende Zahl ausgezeichneter Kirchenlehrer auftreten, die griechische Gelehrsamkeit und Bildung mit einem vom Christenthum durchdrungenen Sinn glücklich vereinigen, und bei aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Individualitäten und Richtungen doch den der griechischen Nationalität eigenthümlichen Charakter in sich repräsentiren. Was dieser Reihe von Erscheinungen, die sich uns zunächst in der orientalisch-griechischen Kirche darstellen, ein neues Interesse gibt, ist der Gegensatz, in welchen nun die occidentalisch-lateinische Kirche zu ihr tritt, in welcher die Entwicklung des Dogma auf einem neuen höchst bedeutungsvollen Punkte begann, und seitdem in einer eigenthümlichen, beharrlich verfolgten Richtung fortgeführt wurde. War es in der ersten Periode der grosse Gegensatz des Christenthums gegen das Judenthum und Heidenthum, welcher vor allem das kirchliche Leben bewegte, und die einzelnen Gestaltungen des christlichen Dogma bedingte, so war dieser Gegensatz nun im Ganzen überwunden und verschwunden: nur die kurze Zwischenperiode der Regierung des Kaisers Julian gab der heidnischen Religion und der gegen sie gerichteten christlichen Apologetik einen neuen augenblicklichen Aufschwung, während zugleich der schon früher entstandene, aber erst mit dem Anfang der jetzigen Periode sich weiter verbreitende Manichäis-

mus den alten Kampf gegen den Gnosticismus auch noch in diese Periode herüber versetzte und auf längere Zeit rege erhielt. An die Stelle des alten, auf eine so weite Sphäre sich erstreckenden Gegensatzes traten nun Gegensätze, die sich innerhalb des Gebiets des christlichen Dogma selbst entwickelten, und nicht das Dogma im Ganzen, sondern einzelne Seiten desselben, einzelne Dogmen betrafen. Je mehr aber auf diese Weise der theologische Untersuchungsgeist sich auf ein enger begrenztes Gebiet zusammenzog und in ihm sich concentrirte, desto genauer und schärfer mussten nun die Bestimmungen sein, die das christliche Dogma nach verschiedenen Seiten hin erhielt, desto mehr war die Aufgabe, das christliche Moment in den einzelnen Beziehungen des Dogma zum klaren Bewusstsein zu bringen. Obgleich es aber nur einzelne Dogmen sind, die zum Gegenstand der theologischen Untersuchung gemacht wurden, indem es der Entwicklungsgang des Dogma so mit sich brachte, vom Einzelnen zum Ganzen fortzuschreiten, so tragen doch die an den einzelnen Dogmen sich darstellenden Gegensätze einen solchen Charakter an sich, dass sich in ihnen leicht eine allgemeinere Richtung, eine auf das christliche Dogma im Ganzen sich beziehende Verschiedenheit der Auffassungweise erkennen lässt, und nur aus der Voraussetzung, dass die streitenden Parteien, wenn auch nicht ein klares Bewusstsein, doch eine dunkle Ahnung davon hatten, wie sehr es sich bei jedem einzelnen Dogma um das christliche Dogma im Ganzen handle, lässt sich das lebhafte Interesse erklären, mit welchem in dieser Periode besonders über theologische Fragen, die grossentheils rein speculativer Natur waren, gestritten wurde.

2. Die äusseren Verhältnisse,

unter welchen das Dogma in dieser Periode sich weiter entwickelte, waren in mancher Beziehung sehr günstig. Das

drückende und beengende Verhältniss, in welchem das Christenthum bisher zum Heidenthum stand, war seit Constantin verschwunden, und das kirchliche Leben konnte sich nun mit voller Freiheit nach verschiedenen Seiten hin bewegen und entwickeln. Musste diese Freiheit für die Entwicklung des Dogma an sich schon sehr förderlich sein, so war sie auch in der Hinsicht von Wichtigkeit, dass nun der Gegensatz des Christenthums gegen das Heidenthum die Thätigkeit der bedeutendern Kirchenlehrer nicht mehr auf dieselbe Weise in Anspruch nahm. Je mehr derselbe seine Bedeutung verloren hatte, und das in dem bisherigen Kampfe gewonnene Resultat das Verhältniss des Christenthums in Hinsicht seiner äussern Stellung und seiner innern Bedeutung sicher stellte, desto ungetheilter konnte sich nun die theologische Thätigkeit dem christlichen Dogma selbst zuwenden. Auf der andern Seite traten nun auch neue Verhältnisse ein, die einen störenden Einfluss auf die freie Bewegung des kirchlichen Lebens hatten, wie es sich in der Entwicklung des Dogma äusserte. Das Beispiel, das schon der Kaiser Constantin in der ersten Periode des arianischen Streits durch seine persönliche Theilnahme und Einwirkung gegeben hatte, wurde von seinen Nachfolgern beinahe durchaus nachgeahmt. Es war nicht genug, dass die Kaiser, die sich zugleich als das Oberhaupt der Kirche betrachteten, Synoden, so oft es zur Entscheidung entstandener Lehrstreitigkeiten nöthig zu sein schien, zusammen beriefen, und den äussern Gang der Verhandlungen leiteten: sie erlaubten sich auch auf die dogmatischen Bestimmungen selbst einzuwirken und ihre Privatmeinung zur herrschenden Lehre der Kirche zu machen, was nur Glaubenszwang zur Folge haben, und für die freie Entwicklung theologischer Ansichten hemmend sein konnte. Was bei dieser unmittelbaren Theilnahme der Regenten an den theologischen Verhandlungen von besonderem Nachtheil sein musste, war

der freie Spielraum, welchen dadurch die Parteisucht und so viele fremdartige Interessen erhielten. Während die Kaiser mit freier unumschränkter Willkür in den Gang der dogmatischen Streitigkeiten eingriffen, waren sie meistens selbst nur die Werkzeuge der Parteien, die sich einen überwiegenden Einfluss am kaiserlichen Hofe zu verschaffen wussten. Fehlte es auch nicht an einzelnen Stimmen, die sich gegen solche Eingriffe der weltlichen Macht in die Angelegenheiten der Kirche erhoben, so konnte doch ihr Widerspruch um so weniger von Erfolg sein, je gewöhnlicher es sonst bei den Geistlichen war, nach politischer Bedeutung zu streben, und die Macht und Gunst, die sie am Hofe besassen, für ihre Interessen zu benützen. Die Geschichte der theologischen Streitigkeiten, die in unserer Periode in der griechischen Kirche stattfanden, gibt uns die vielfachsten Beweise von dem grossen Einfluss des Kaisers und des kaiserlichen Hofs auf dieselben; sie ist so oft nichts anders als eine Geschichte des Wechsels der verschiedenen Hofparteien, und alles, was der bekannte byzantinische Despotismus in sich begreift, zeigt sich schon jetzt vorzüglich in dem Verhältniss des Staats zur Kirche. Je enger bei dem lebhaften Antheil, welcher so allgemein an allen theologischen Streitigkeiten genommen wurde, der Zusammenhang des kirchlichen und politischen Lebens war, desto häufiger mussten die Kaiser auch desswegen sich veranlasst sehen, die Macht, die sie in kirchlichen Angelegenheiten ausüben konnten, selbst mit Hülfe von Glaubensdecreten, die sie erliessen, für ihre politischen Zwecke zu benützen. Wie auf diese Weise, durch das Verhältniss des Staats zur Kirche, die freie Entwicklung des Dogma von einem äussern fremdartigen Einfluss abhängig wurde, so entstanden auch in der Kirche selbst Verhältnisse, die dasselbe zur Folge haben mussten. Je mehr seit Constantin durch die veränderte Stellung der Kirche zum Staat die Macht und Be-

deutung der Bischöfe stieg, je mehr ein hierarchischer Stand sich bildete, desto weniger schien nun auch in Sachen des Glaubens etwas anderes gelten zu können, als was von den Häuptern desselben ausgieng, die in demselben Verhältniss, in welchem sie sich durch ihre äussere Stellung über andere erhoben, auch ihre dogmatische Auctorität anerkannt wissen wollten. Die beste Gelegenheit, sie geltend zu machen, gaben die Synoden, deren Ansehen um so fester begründet war, je harmonischer Staat und Kirche zusammenwirkten, was auf ihnen beschlossen war, als höchste über jeden Zweifel und Widerspruch erhabene Norm zu sanctioniren.

3. Die dogmatischen Gegensätze und Streitigkeiten in der orientalisch-griechischen Kirche.

So sehr, wenn wir die angegebenen Momente erwägen, die äussern Verhältnisse eine gewisse Glaubensherrschaft auszuüben, und auf die freie Entwicklung des Dogma einen nachtheiligen Einfluss haben zu müssen scheinen, und sosehr daher in dieser Periode gerade vieles für die Ansicht zu sprechen scheint, die Bewegung des Dogma sei von blos äusserlichen Anlässen ausgegangen, und es habe in den theologischen Streitigkeiten nur das Spiel menschlicher Willkür und Leidenschaft, zufälliger fremdartiger Interessen gewaltet, so einseitig und unrichtig erscheint doch diese Ansicht bei der nähern Betrachtung des Gangs, welchen das Dogma in dieser Periode nahm, und es zeigt sich deutlich, wie es in demselben durch ein inneres Entwicklungsprincip bedingt war. Die Lehren, die in der griechischen Kirche vorzugsweise Gegenstand der Untersuchung und eines sehr lebhaften Streites wurden, sind die beiden nahe verwandten Dogmen von der Gottheit Christi und dem Verhältniss der beiden Naturen in seiner Person. Die eine Lehre musste sehr natürlich auf die andere führen, aber es zeigt sich uns zugleich darin, dass

die griechische Kirche die einmal genommene, der speculativen Theologie im engern Sinne zugewandte Richtung so consequent verfolgte, der eigenthümliche Charakter derselben. Durchaus war es die Lehre vom Logos, die für die griechische Kirche die grösste Wichtigkeit hatte, und als der Mittelpunkt der ganzen Theologie betrachtet wurde. Selbst die Lehre von dem Leiden Christi, den παθήματα Χριστοῦ, die doch eine so nahe Beziehung zur Lehre von der Erlösung hat, stellte Gregor von Nazianz in Eine Klasse mit den philosophischen Fragen, ob es nur Eine Welt oder mehrere Welten gebe, was Materie, was Seele und Geist sei, und über die verschiedenen Arten der höhern Geister; in Ansehung dieser Lehren sei eine Verirrung weit nicht so gefährlich, wie ein Irrthum über das Verhältniss, in welchem die Hypostasen der göttlichen Trias zu einander stehen, weil diese Lehre die Hauptsache, τὸ κεφάλαιον sei. (Orat. 1 und 33.) Das Philosophische und Speculative war vom Religiösen und ächt Christlichen noch zu wenig geschieden, und gerade diejenigen Lehren, die die nächste Beziehung zu der Grundlehre des Christenthums, der Lehre von der Erlösung, haben, die Lehren von der Sünde und der Gnade, wurden in der griechischen Kirche noch wenig beachtet. In der Art und Weise aber, wie an den genannten beiden Dogmen die Gegensätze, zwischen welchen der Streit sich bewegte, sich entwickelten, und der durch den Streit gewonnene Entwicklungspunkt das Dogma bestimmte und fixirte, zeigt sich uns ebenso sehr der gleichförmige Charakter der griechischen Kirche, als das Moment, das das christlich-religiöse Interesse auf die Entwicklung des Dogma hatte.

Auf der Synode in Nicäa hatte die Lehre von der Homousie den Sieg davon getragen. Da aber mehr nur äussere zufällige Verhältnisse die Entscheidung gegeben hatten, und jene Lehre in das christlich-religiöse Bewusstsein der Mehrheit

noch nicht so aufgenommen worden war, dass es sich vollkommen mit derselben vereinigen konnte, so brach der Streit, sobald es die äussere Lage der Parteien gestattete, aufs neue los, und die Fixirung des Dogma schwankte lange zwischen zwei Gegensätzen, deren jedem ein eigenes Interesse zu Grunde lag. Je entschiedener der Arianismus den Sohn oder Logos in die Reihe der Geschöpfe setzte, desto mehr suchte er dadurch nur ein philosophisches oder kosmologisches Interesse zu befriedigen, nemlich das Interesse dadurch, dass er den Sohn an die Spitze der endlichen Wesen stellte, und ihm einen Anfang vor dem Anfang der Dinge gab, einen Anknüpfungspunkt für die Reihe der geistigen Wesen zu finden, und die Kluft zwischen dem schlechthin Unendlichen und dem Endlichen auszufüllen. War aber einmal der Sohn als blosses Geschöpf durch eine so weite Kluft vom absoluten Wesen Gottes getrennt, so konnte der Arianismus zuletzt eigentlich nur bei einer Annahme zur Ruhe kommen, die von der Gottheit des Sohns im Grunde nichts mehr übrig liess. Ja es war eigentlich nicht sowohl ein rein philosophisches, als vielmehr nur ein einseitiges Interesse des Verstandes, das dem Arianismus zu Grunde lag. Je weiter der Sohn als Geschöpf vom Vater getrennt war, desto begreiflicher und für den endlichen Verstand erreichbarer wurde dadurch sein ganzes Wesen, und wenn man dem Interesse des Verstandes in Ansehung des Sohns so viel eingeräumt hatte, so lag der Versuch sehr nahe, auch das Wesen des Vaters selbst in die Sphäre der Begriffe des reflectirenden Verstandes herabzuziehen. Die Geschichte des Arianismus zeigt deutlich, wie das logisch-dialectische Verfahren, das den Arianern überhaupt eigen war, bei einzelnen derselben, die sich als consequentere Denker auszeichneten, wie namentlich Eunomius, in eine völlig rationalistische Denkweise übergieng. Muss nun dieselbe Ansicht, die die Arianer über den Logos oder Sohn

aufstellten, auch vom Christenthum überhaupt gelten, sofern die göttliche Offenbarung des Christenthums durch den Logos vermittelt ist, so dürfen wir die Tendenz des Arianismus auch in dieser Beziehung als eine rationalistische bezeichnen. In allen diesen Beziehungen bildet nun die athanasianische Theorie einen entschiedenen Gegensatz gegen den Arianismus, dadurch, dass es durchaus das christlich-religiöse Interesse ist, das sie über das philosophische stellt. Selbst auch schon der Gegensatz gegen den Sabellianismus, in welchem die athanasianische Theorie mit dem Arianismus so zusammenstimmt, dass sie in der Mitte zwischen beiden beide Irrwege auf gleiche Weise zu vermeiden sucht, hat nur in einem religiösen Interesse seinen Grund, indem es gegen die Würde des Sohns zu sein schien, ihm keine selbstständige Subsistenz zu geben, und ihn als blosse Kraft mit dem Wesen des Vaters zusammenfallen zu lassen. Weit mehr aber kam es darauf an, dieses religiöse Interesse dem Arianismus gegenüber geltend zu machen, und wie wenig es dabei der athanasianischen Theorie um irgend ein rationelles Interesse zu thun war, beweist die ganze Beschaffenheit derselben. Indem nun diese Theorie nach so langem Kampfe die Oberhand gewann und als die einzig rechtglaubige sanctionirt wurde, war es nur das christlich-religiöse Interesse, das die letzte Entscheidung gab und durch keine andere Theorie sich befriedigt sah, als nur durch diejenige, die den Sohn weder mit dem Wesen des Vaters vermischte, noch ihn zu sehr von demselben trennte und in Eine Klasse mit den Geschöpfen setzte. Dass es aber gerade die alexandrinische Theologie war, die dieses Resultat herbeiführte, kann ebenso wenig für zufällig gehalten werden, da sie, so sehr auch das Subordinationssystem des Origenes zum Arianismus sich hinneigte, doch seit Clemens und Origenes ebenso entschieden das Bestreben hatte, den Sohn dem Vater soviel möglich gleichzustellen.

Wie in Ansehung der Lehre von der Gottheit Christi sich zuletzt das christlich-religiöse Interesse nur für diejenige Theorie entscheiden konnte, die auf gleiche Weise von zwei andern abweichenden Theorien entfernt blieb, von welchen die eine den Sohn zu sehr herabsetzte, die andere aber seine Würde eben dadurch wieder nicht genug anzuerkennen schien, dass sie ihn zu sehr mit dem Vater selbst identificirte, so nahm auch die Lehre von der Person Christi und dem Verhältniss der beiden Naturen in ihm denselben Entwicklungsgang. Auch hier konnte nur diejenige Lehrweise als die rechtglaubige, das christlich-religiöse Interesse befriedigende sich behaupten, die weder das Menschliche in der Person Christi von dem Göttlichen zu sehr trennte, noch das Menschliche in dem Göttlichen aufgehen und nur zum Schein noch bestehen liess, und auf diese Weise zwischen zwei gleich fern liegenden Extremen die richtige Mitte fand. Dass es in diesem Streite gerade die alexandrinische Theologie war, die sich am meisten auf die Seite hinneigte, auf welcher das Menschliche mit dem Göttlichen vermischt zu werden schien, ist insofern wenigstens dem Charakter derselben ganz gemäss, sofern sie ja auch schon in dem arianischen Streit auf die vollste Anerkennung des Göttlichen in der Person Christi drang. Dass ihr nun aber die antiochenische Theologie so entschieden entgegentrat, hängt zwar auch schon mit der Stellung zusammen, welche die grösstentheils zur antiochenischen Kirche gehörenden orientalischen Kirchenlehrer im Ganzen im arianischen Streite hatten, wird aber doch jetzt erst zu einer besonders bedeutenden für die Dogmengeschichte merkwürdigen Erscheinung [1]).

Im Allgemeinen gieng die Richtung der antiochenischen Schule dahin, die menschliche Seite in der Person Christi

1) Vgl. des Verf. Lehre von der Dreieinigkeit I, S. 693 ff.

hervorzuheben, und in ihrer vollen Realität bestehen zu lassen, wesswegen sie, um nur das Menschliche mit dem Göttlichen nicht zu vermischen, eher einen gewissen freiern Zusammenhang des Göttlichen und Menschlichen annahm. Diese Richtung hatte schon Paulus von Samosata. Auch das Verhältniss, in welchem Arius zu dem antiochenischen Presbyter Lucian aller Wahrscheinlichkeit nach stand, weist auf einen gewissen Zusammenhang des Arianismus mit der antiochenischen Theologie zurück. Vorzüglich aber ist es die kritisch-exegetische Behandlung der h. Schrift, die der antiochenischen Schule eine der alexandrinischen entgegengesetzte Richtung gab, da diese auch nach Origenes die mystisch-allegorische Interpretationsmethode mit grosser Vorliebe befolgte [1]). Es sind besonders drei Männer, die sich als Begründer einer richtigern grammatisch-historischen Interpretationsmethode auszeichneten, Eusebius, Bischof von Emisa in Phönicien, Diodorus, Bischof von Tarsus in Cilicien, und Theodorus, Bischof von Mopsuhestia in Cilicien. Sie gehören nach ihrer Bildung und Richtung zur antiochenischen Kirche, und bildeten in ihr eine eigentliche Schule. Eusebius schrieb [2]) Commentare über mehrere neutestamentliche Schriften, in welchen er die buchstäbliche Erklärung empfahl. Auch bei der Erklärung der Propheten des alten Testaments hielt er sich an das Historische, und bezog nur diejenigen Weissagungen auf Christus, in welchen eigentlich und allein von Christus die Rede ist. Denselben Grundsatz des einfachen Wortverstands befolgte der mit griechischer Gelehrsamkeit sehr vertraute Diodor von Tarsus in seinen zahlreichen exegetischen Schriften. Er schrieb auch eine eigene Abhandlung, in wel-

1) Münter, in seiner Abhandlung über die antiochenische Schule in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für K.G. B. 1. H. 1., hat zuerst auf den eigenthümlichen Charakter dieser Schule aufmerksam gemacht.

2) Hieronymus De scr. eccl. 90.

cher er die Interpretationsmethode des Origenes widerlegte: Τίς ἡ διαφορὰ ἀλληγορίας καὶ θεωρίας [1]). Der ausgezeichnetste unter den antiochenischen Theologen war untreitig Diodor's Schüler, Theodor von Mopsvestia. Auch er machte sich vorzüglich als Interpret berühmt, und scheint die historisch-grammatische Interpretationsmethode noch strenger befolgt zu haben. Man machte ihm den Vorwurf, dass er in seinen Commentaren zu wenige Stellen der Propheten historisch auf Christus bezogen habe, nur etwa drei oder vier Psalmen, und dass er bei der Erklärung des alten Testaments zu sehr den jüdischen Auslegern gefolgt sei, die prophetische Stellen von Personen der jüdischen Geschichte, z. B. Hiskias, Serubabel, deuten. Ebenso suchte er auch in der Erklärung des neuen Testaments überall den Sinn auf, der den Worten nach der natürlichste zu sein schien. Wie sein Lehrer Diodor schrieb auch er eine eigene Schrift De allegoria et historia, um die historisch-grammatische Interpretationsmethode gegen die allegorische des Origenes zu vertheidigen [2]). Diese Richtung in der Behandlung der Schrift konnte nur aus einem Sinne hervorgehen, welcher das Einfache, Natürliche, in klaren und bestimmten Ausdrücken und Begriffen Gegebene, dem mystisch Dunkeln, Unbegreiflichen, Vagen und Willkürlichen vorzog; sie setzt eine Nüchternheit und Besonnenheit voraus, die es sich zur Aufgabe macht, zwischen Göttlichem und

---

1) Θεωρία ist ohne Zweifel im Gegensatz gegen ἀλληγορία die Interpretationsmethode, die vom buchstäblichen Sinn der Schrift ausgeht, aber ihn zu erbaulichen Betrachtungen anwendet.

2) Die noch vorhandenen Schriften und Fragmente, worunter besonders der Commentar über die zwölf Propheten, bei A. Mai, Script. vet. nov. coll. e vatic. cod. 1832. T. VI. Migne, Patrol. graec. T. LXVI, und in den Acten der fünften allgemeinen Synode bei Mansi, Coll. conc. T. IX. S. 231 ff. Wegnern, Comm. in proph. Berl. 1834. Vgl. Sieffert, Theod. Mopsv. Vet. Test. sobrie interpretandi vindex. Regiom. 1827. Fritzsche, de Theod. Mopsv. vita et script. Hal. 1836.

Menschlichem wohl zu unterscheiden, und nicht, um dem Göttlichen einen grösseren Einfluss zu gestatten, die Realität des Menschlichen zurücktreten lassen will.

Es ist daher von selbst klar, wie diese Eigenthümlichkeit der antiochenischen Schule mit der dogmatischen Richtung zusammenhängt, welcher der ganz dieser Schule angehörende Nestorius in der Lehre von der Person Christi nahm. Es trat in dem Streit über diese Lehre ein Gegensatz hervor, welcher seinen tiefer liegenden Grund in der Verschiedenheit der Geistesrichtungen hatte, die sich schon seit längerer Zeit in der alexandrinischen und antiochenischen Kirche kund gethan hatten, und in keiner andern Lehre so klar hervortreten konnten, als in dieser. Während die alexandrinische Schule vor allem das Göttliche hervorhob, und das Menschliche dem Göttlichen auf eine Weise unterordnete, die es völlig in demselben aufgehen zu lassen schien, drang dagegen die antiochenische um so mehr auf die Anerkennung des Menschlichen in seiner vollen Realität, und wenn jene das Menschliche mit dem Göttlichen zu vermischen schien und eine mystische Einheit lehrte, schien diese das Göttliche und Menschliche zu sehr zu trennen und beide Naturen, jede in ihrer Eigenthümlichkeit, durch die Reflexion des Verstandes auseinander zu halten. Obgleich weder die eine der beiden streitenden Parteien die Verschiedenheit der Naturen, noch die andere die Einheit derselben läugnen wollte, obgleich beide Theile von einem eigenthümlichen christlich-religiösen Interesse geleitet wurden, so konnte doch jeder der beiden hier hervortretenden Gegensätze sehr leicht zu einem Extrem führen, das nur als eine grosse Einseitigkeit erscheinen konnte. Und wenn nun auch hier die endliche Fixirung des Dogma so erfolgte, dass die beiden Extreme auf der einen wie auf der andern Seite ausgeschlossen wurden, so sehen wir auch hier, wie im arianischen Streit, das christlich-religiöse Interesse,

das nur durch Ausgleichung der Gegensätze und Extreme seine volle Befriedigung finden kann, gleichsam als eine höhere, über dem Streite der Gegensätze schwebende Macht durchdringen und die letzte Entscheidung herbeiführen.

So bewegt sich das Dogma immer nur durch Gegensätze fort, durch deren Ausgleichung das Dogma selbst fixirt wird, die Gegensätze selbst aber bringen immer wieder eine neue eigenthümliche Seite des Dogma zum Bewusstsein, und gerade in dieser Beziehung greift die von der antiochenischen Schule ausgegangene Richtung auf eine sehr merkwürdige Weise in die Entwicklung des Dogma ein. Die in dem Streit über die Lehre von der Gottheit Christi vorherrschende alexandrinische Dogmatik beschäftigte sich immer nur vorzugsweise mit derjenigen Seite des Dogma, die sich auf das Göttliche, die Theologie im engern Sinne, bezieht, sie wollte nie vom Göttlichen zum Menschlichen herabsteigen; und nachdem durch die von der antiochenischen Schule gegebene Anregung auch die menschliche Seite der Person des Erlösers zur Sprache kam, schien die Vermischung des Menschlichen mit dem Göttlichen, zu welcher sich die alexandrinische Dogmatik hinneigte, nur auf einen neuen Doketismus zu führen, mit welchem sich das christlich-religiöse Interesse nie befreunden konnte. Desswegen ist es erst die antiochenische Kirche, die die menschliche Seite des Dogma, auf welcher die objective Realität des Christenthums selbst beruht, zu der ihr gebührenden Anerkennung brachte. Wenn es daher der abendländischen Kirche vorbehalten gewesen zu sein scheint, die eigentliche Anthropologie zu bearbeiten und zum dogmatischen Bewusstsein zu erheben, so trat die antiochenische Kirche durch die Bedeutung, die sie in der Lehre von der Person Christi dem Menschlichen gab, auf eine eigene Weise vermittelnd zwischen die alexandrinische Kirche, die sich in der Sphäre der eigentlichen Theologie bewegte, und die abendländische, die sich

vorzugsweise mit der Anthropologie beschäftigte. Damit stimmt zusammen, dass die abendländische Kirche auch zur endlichen Entscheidung des Streits über die Lehre von der Person Christi auf eine Weise mitwirkte, die gleichfalls zum Beweise davon dienen kann, wie sie in dem Antheil, welchen sie an der Entwicklung des Dogma nahm, sich zunächst an die antiochenische Kirche anschliesst.

4. Der Gegensatz der strenger kirchlichen und der bisherigern freiern Richtung.

Die Gegensätze, von welchen bisher die Rede war, betreffen die beiden Dogmen, die in dieser Periode hauptsächlich der Gegenstand des Streits waren. Ein anderer Gegensatz, welcher bei der allgemeinen Charakteristik derselben in Betracht kommt, ist der Gegensatz der strenger kirchlichen und der bisherigen freiern Richtung. Die Natur der Sache brachte es von selbst mit sich, dass, je mehr gestritten, je mehr durch Synoden und Symbole dogmatisch festgesetzt wurde, die Sphäre, in welcher man sich mit Freiheit bewegen durfte, immer engere Grenzen erhielt. Was einmal durch die Auctorität der Kirche bestimmt worden war, war nicht mehr der freien Ansicht des Einzelnen überlassen, sondern als rechtglaubig konnte nur derjenige gelten, welcher nichts anderes glaubte und lehrte, als was mit der Lehre der Kirche vollkommen übereinstimmte. So natürlich es aber war, dass die herrschende Lehre der Kirche sich immer mehr in bestimmtern Formen ausbildete, und die öffentliche Anerkennung derselben von jedem gefordert wurde, welcher zur Kirche gehören wollte, so erzeugte sich doch hieraus zugleich ein beschränkter, einseitiger und engherziger Geist, welcher mit übertriebener Ängstlichkeit an den für heilig gehaltenen Symbolen festhielt, alles nur nach dem Buchstaben derselben beurtheilte, und die Freiheit der

Lehre so viel möglich zu beschränken suchte. Je mehr dieser Geist sich geltend machte, desto mehr musste die freie unbefangene theologische Forschung, und eine vielseitigere Entwicklung des Dogma gehemmt werden; jede Lehrweise, die mit dem Buchstaben der Symbole nicht vollkommen zusammenstimmte, war in Gefahr, angefeindet und verketzert zu werden. Studien, die die wesentliche Grundlage einer allgemeinern und freiern Geistesbildung sind, aber ebendesswegen von dem unbedingten Glauben an die Kirchenlehre abzuführen schienen, kamen in schlimmen Verdacht, und Männer, die noch einer freier sich bewegenden Zeit angehörten, aber ebendesswegen nicht in allem mit der spätern kirchlich sanctionirten Lehre zusammenstimmten, verloren ihr Ansehen. Dieses Schicksal hatte in dieser Periode insbesondere Origenes, und es lässt sich daher, wie er vorzugsweise als der Repräsentant einer freiern und allgemeinern Geistesrichtung anzusehen ist, an der über ihn sich geltend machenden öffentlichen Meinung der nun erfolgende Umschwung des Zeitgeistes am deutlichsten ersehen. Es fällt diess um so mehr auf, da Origenes auch jetzt noch manche eifrige Verehrer hatte, und auf einige der bedeutendsten Kirchenlehrer grossen Einfluss ausübte.

In Alexandrien selbst schloss sich Didymus an das System des Origenes, so weit es nicht mit der nun herrschenden Kirchenlehre in einem zu offenen Widerstreit stand, mit grosser Vorliebe an. Er war (ungefähr seit dem Jahr 340) der letzte ausgezeichnete Lehrer an der Katechetenschule in Alexandrien, die nicht mehr war, was sie unter Clemens und Origenes gewesen war, und bald nach Didymus, mit dem Anfange des fünften Jahrhunderts, aus der Geschichte verschwindet. Am meisten aber pflanzte sich der eigenthümliche Geist des Origenes in Eusebius von Cäsarea, und den drei grossen Kirchenlehrern Cappadociens, Gregor von Na-

zianz, Basilius von Neucäsarea und dessen Bruder Gregor von Nyssa fort, welche alle durch eine ausgebreitete Gelehrsamkeit, ächt griechische Bildung, eine freiere theologische Ansicht und durch Ruhe und Mässigung in dem Streite der Parteien sich auszeichneten, und um so mehr von dem grossen Einflusse zeugen, mit welchem Origenes auch nach seinem Tode noch fortwirkte, da sie gerade in denjenigen Ländern lebten, in welchen und in deren Nähe Origenes einen grossen Theil seines Lebens zugebracht hatte. Sie beschäftigten sich vielfach mit den Schriften des Origenes (Basilius und Gregor von Nazianz verfassten auch gemeinschaftlich eine Chrestomathie aus den Schriften des Origenes, um seine Ideen und besonders seine hermeneutischen Principien weiter zu verbreiten, die sogenannte φιλοκαλία), und sprachen die Bewunderung und Verehrung, die sie für diesen grossen Kirchenlehrer hegten, offen aus. Was daher von der platonisirenden Richtung in der Theologie, wie sie Origenes in der ersten Periode ausgebildet hatte, aus derselben in die zweite herüberreicht, stellt sich uns in den genannten Kirchenlehrern dar, und unter diesen selbst ist es vorzüglich Gregor von Nyssa, welcher am meisten von den eigenthümlichen Ideen des Origenes sich aneignete und ihm durch ein selbstständiges speculatives Talent am nächsten kam. Selbst Athanasius schätzte den Origenes, und vertheidigte ihn gegen den Vorwurf, dass er der Vorgänger des Arianismus sei, da nicht nur die Arianer und Semiarianer sich auf ihn beriefen, sondern auch Marcellus von Ancyra, welcher den Origenes zugleich einer fremdartigen Vermischung platonischer Ideen mit der reinen Lehre der Schrift beschuldigte und den Arianismus von ihm ableitete. Die Verwandtschaft, die zwischen dem System des Origenes und dem Arianismus stattzufinden schien, war es zuerst, was einen Verdacht gegen die Rechtglaubigkeit des Origenes veranlasste, welcher, nachdem er

einmal angeregt war, nie mehr ganz ruhte, und sobald dazu Gelegenheit gegeben war, offener hervorzubrechen drohte.

Diess geschah zuerst als Hieronymus und der Presbyter Rufinus von Aquileja gegen das Ende des vierten Jahrhunderts in Jerusalem sich aufhielten, und unter sich und mit dem Bischof Johannes von Jerusalem durch freundschaftliche Verhältnisse ebenso enge verbunden waren, als durch die Liebe zu den Schriften des Origenes. Da unter denen, die schon damals die heiligen Orte Palästina's in grosser Zahl besuchten, auch solche waren, die von Origenes wenigstens so viel wussten, dass er für einen sehr gefährlichen Irrlehrer zu halten sei, so entstand über die origenistischen Ketzereien in Jerusalem ein solches Geschrei, dass der alte dogmatisch beschränkte Epiphanius, welcher schon unter den ägyptischen Mönchen, unter welchen er seine Bildung erhalten hatte, mit einem Vorurtheil gegen Origenes erfüllt worden war, im Jahr 394 nach Jerusalem kam, und von dem Bischof Johannes verlangte, dass er den Origenes als Vater des Arianismus und so vieler andern Ketzereien verdammen müsse. Obgleich Epiphanius seinen Zweck nicht erreichte, so gab er doch die Veranlassung, dass der Name des Origenes immer mehr zum Gegenstand der blindesten Verketzerungssucht gemacht wurde. Während Hieronymus und Rufin, zumal nachdem der letztere in Rom die Schrift des Origenes περὶ ἀρχῶν in's Lateinische übersetzt und sich in seiner Vorrede auf die von Hieronymus dem Origenes ertheilten Lobpreisungen berufen hatte, des Origenes wegen auf's unversöhnlichste mit einander zerfielen, verband sich der Bischof Theophilus von Alexandrien, welcher zuerst als Origenist die antiorigenistisch gesinnten Anthropomorphiten unter den ägyptischen Mönchen, unter welchen es ebenso eifrige Anhänger als Gegner des Origenes gab, bekämpft hatte, dann aber plötzlich gegen die origenistischen Mönche ganz umgestimmt wurde, mit Hieronymus und Epi-

phanius. Er hielt seit dem Jahr 399 mehrere Synoden in Alexandrien, um in Verbindung mit den von ihm abhängigen Bischöfen über die Lehren und Schriften des Origenes das Verdammungsurtheil auszusprechen und das Lesen derselben zu verbieten, und erlaubte sich gegen die Mönche, die sich diesen Beschlüssen nicht fügen wollten, so gewaltsame Misshandlungen, dass viele derselben sich nach Constantinopel flüchteten, um am kaiserlichen Hof und bei Johannes Chrysostomus, dem Patriarchen von Constantinopel, Schutz zu suchen. Es erschien nun der hochbejahrte Epiphanius, von Theophilus dazu veranlasst, auf's neue auf dem Schauplatz, um in Constantinopel die Verdammung der Irrlehren des Origenes zu betreiben, erreichte aber auch jetzt seine Absicht nicht, da Johannes Chrysostomus nicht geneigt war, zu solchen Planen die Hand zu bieten. Dagegen gelang es dem Bischof Theophilus, als er selbst auch nach Constantinopel kam, unter dem Vorwande der Unterdrückung der origenistischen Ketzerei den Chrysostomus mit Hülfe der gegen ihn feindlich gesinnten Partei und der Kaiserin Eudoxia, die sich durch ihn gekränkt glaubte, von seinem Patriarchensitz zu verdrängen, und ihm eine Reihe von Schicksalen zu bereiten, in deren Folge er zuletzt in der Verbannung starb.

Aber auch das Letzte, das solche Bemühungen krönen sollte, und damals blos dem persönlichen Ehrgeiz des Theophilus, sofern der unmittelbare Gegenstand desselben Chrysostomus war, nachstehen musste, blieb nicht aus: die förmliche Verdammung des Origenes auf einer Synode; nur geschah diess erst unter Justinian, dessen Regierung wie in anderem, so auch hierin nur vollendete, was schon das Ziel früherer Bestrebungen war, und wie im Ganzen, so auch in Hinsicht des Dogma einen Despotismus verräth, dessen ein solches Werk vollkommen würdig war. In den Klöstern Palästina's gab es noch immer viele eifrige Verehrer des Ori

genes, welche damals an Theodorus Askidas, einem Abte aus ihrer Mitte, welcher die besondere Gunst des Justinian gewonnen hatte, und von ihm zum Bischof von Cäsarea in Cappadocien ernannt worden war, eine mächtige Stütze hatten. Um so mehr aber gaben sich die Gegner der Origenisten, schon aus Eifersucht gegen den grossen Einfluss, welchen Theodorus Askidas am kaiserlichen Hofe hatte, alle Mühe, den Sturz dieser origenistischen Hofpartei zu bewirken. Der Patriarch Peter von Jerusalem übersandte dem Kaiser eine Schrift, die ein Verzeichniss der Irrlehren des Origenes enthielt, nebst einem Brief, welcher den Kaiser auf die gefährlichen Bewegungen der Origenisten aufmerksam machen sollte. Mit ihm verband sich der Archidiaconus Pelagius, welcher als Apokrisiarius des römischen Bischofs in Constantinopel sich befand und gerade damals eine Reise nach Palästina gemacht hatte, und der Patriarch Mennas von Constantinopel. Ohne grosse Mühe gelang es, einen Kaiser, der jede Gelegenheit, der Kirche Gesetze zu geben, so gerne benützte, in den Plan hineinzuziehen. Er erliess in einem an den Patriarchen Mennas gerichteten Schreiben, das zum Beweise der Ketzerei des Origenes Auszüge aus den Schriften desselben enthielt, ein Religionsedict zur Verdammung des Origenes, worauf eine im Jahr 541 unter dem Patriarchen Mennas in Constantinopel gehaltene Synode das Verdammungsurtheil bestätigte, und fünfzehn Canones der origenistischen Lehre entgegensetzte. Alle Bischöfe und Äbte mussten die Verhandlungen dieser Synode unterzeichnen, und künftig sollte keiner als Bischof oder Abt angestellt werden, welcher nicht zuvor neben den übrigen Häretikern auch den Origenes verdammt hätte. Dass das gegen Origenes ausgesprochene Anathema durch ein neues Edict des Kaisers Justinian vom Jahr 544 nun auch auf die syrischen Kirchenlehrer Theodor von Mopsuestia, Ibas und Theodoret zurückfiel, was nun den

sogenannten Dreikapitelstreit veranlasste, sollte zwar eine Maassregel sein, durch welche die Origenisten die Sache des Origenes in Vergessenheit bringen, und sich für die Verdammung des Origenes an ihren Gegnern rächen wollten; es dient aber nur zu einem neuen Beweise davon, wie in jener Zeit gerade die originellsten und geistvollsten Kirchenlehrer (in welcher Hinsicht allerdings insbesondere Theodor von Mopsuestia dasselbe Schicksal mit Origenes verdiente) das Opfer der reizbarsten, mit den Ränken eines despotischen Hofs so eng verflochtenen Verketzerungssucht wurden.

Zu läugnen ist zwar nicht, dass die eigenthümlichen Lehren des Origenes mit der spätern Kirchenlehre immer mehr in Widerstreit kommen mussten, und dass sich insofern in der ausdrücklichen Verwerfung derselben in gewissem Sinne auch wieder eine bestimmtere Durchbildung des christlichen Bewusstseins erkennen lässt; wenn aber selbst über längst verstorbene, angesehene Kirchenlehrer Anatheme ausgesprochen, und der Unterschied der Zeiten in Hinsicht der Entwicklung des Dogma so wenig anerkannt wurde, wie eng war der Kreis gezogen, in welchem man sich noch bewegen durfte? Kann man sich wundern, dass an die Stelle der productiven Fortbildung des Lehrbegriffs ein unselbstständiges Festhalten an der Überlieferung der Vorzeit, an demjenigen, was als der heilige Glaube der Väter galt und für immer gelten sollte, trat, dass die Zahl der ausgezeichneten Kirchenlehrer in der Periode nach der Synode von Chalcedon, die den orthodoxen Lehrbegriff der griechischen Kirche vollends abschloss und in Hinsicht der freieren Entwicklung des Dogma einen merkwürdigen Wendepunkt bezeichnet, immer mehr abnahm? Indem man über Männer, wie Origenes war, das Anathema aussprach, sprach man dasselbe Verdammungsurtheil auch über die Studien aus, durch die sie sich gebildet hatten.

Charakteristisch ist daher für den in unserer Periode

erfolgenden Umschwung des Zeitgeistes das mehr und mehr sich ändernde Urtheil über die Beschäftigung mit der heidnischen Litteratur. In der ersten Hälfte unserer Periode war die Liebe zu den klassischen Studien noch sehr weit verbreitet. Eusebius von Cäsarea, Basilius, die beiden Gregore, Apollinaris, Bischof von Laodicea, die früher genannten antiochenischen Kirchenlehrer, zu welchen in dieser Beziehung insbesondere auch Johannes Chrysostomus gehört, und viele andere waren Männer, die eine sehr vertraute Bekanntschaft mit der griechischen Litteratur besassen, sich durch solche Studien für den Dienst der christlichen Kirche zu bilden glaubten, und daher nicht abgeneigt waren, auch in der heidnischen Weisheit einzelne Strahlen eines helleren Lichts anzuerkennen. Eusebius z. B. erörtert in seiner Praep. Ev. L. XI ausführlich die Übereinstimmung der griechischen Philosophie mit dem Christenthum, und leitet sie nach dem Vorgange der Alexandriner aus der Bekanntschaft mit dem alten Testament ab. Auch bei Gregor von Nazianz schimmert noch die alte Idee durch, dass der Logos, ehe er in Christus Mensch wurde, manche edle Männer der Vorzeit erleuchtet habe. Mystisch zwar und geheimnissvoll sei der Satz, sagt er Orat. 15, 1, ihm aber und allen, die Gott lieben, sehr einleuchtend, dass keiner von denen, die vor der Erscheinung Christi das Ziel der Vollkommenheit erreichten, dieses ohne den Glauben an Christus vermocht habe. Denn das Wort der Wahrheit sei wohl später zu seiner Zeit ausgesprochen worden, aber schon früher denen, die reinen Herzens waren, bekannt gewesen. Die Weiseren unter den Heiden haben das Unvernünftige der gemeinen Götterlehre eingesehen und die Gottheit schon in ihrer Einheit erkannt. Vgl. Or. 31, 15. 16. Selbst ein Augustin war, wenigstens in seinen frühern Schriften, noch der Meinung, dass man zum Dienste des Christenthums auch von den Heiden das Gold und Silber entlehnen

müsse, das sie ja nicht selbst geschaffen, sondern nur aus den Schachten einer allgegenwärtigen Vorsehung an's Licht gefördert hätten (*de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt.* De doctr. chr. 2, 60). Aber in welchem ganz andern Lichte stellte sich schon dem Hieronymus das Studium der alten Schriftsteller, mit welchen er sich doch selbst eifrig beschäftigte, dar! Er hatte einst ein Traumgesicht, in welchem er sich vor dem Richterstuhl Gottes stehen sah. Als er auf die an ihn gemachte Frage antwortete: „ich bin ein Christ", wurde zu ihm gesagt: „du bist kein Christianus, sondern ein Ciceronianus, denn wo dein Schatz ist, da ist Herz", und unter Geisselhieben leistete er den Eid, kein heidnisches Buch wieder in die Hand zu nehmen. Rufin machte ihm zwar den Vorwurf, dass er diesem Eide nicht sehr treu gewesen sei, was die häufigen Citate aus alten Schriftstellern in den Schriften des Hieronymus nicht unwahrscheinlich machen; dass sich aber jene Ansicht immer wieder aufdrang, beweist auch seine Äusserung Ep. 22, 29: *Quae communicatio luci ad tenebras? Qui consensus Christo cum Belial? Quid facit cum Psalterio Horatius? cum evangeliis Maro? cum Apostolis Cicero? Nonne scandalizatur frater, cum te viderit in idolio recumbentem?* Dem Götzendienst also wurde das Studium der alten Litteratur gleichgesetzt. In den apostolischen Constitutionen, deren Zeit sich freilich nicht genau bestimmen lässt, wird sogar geradezu das Lesen aller heidnischen Bücher verboten und gesagt: dass die Schriften der Heiden von Menschen herrühren, welche auf Anregung des Teufels tödtliche Lehren ausbreiten, welche den Glauben untergraben, 1, 6. 2, 6. Diese finstere Ansicht machte sich im Laufe unserer Periode immer mehr geltend. Nehmen wir noch dazu, dass ohnediess durch die Ungunst der Zeit, in Folge der politischen Verhältnisse, die die Auflösung des römischen Reichs herbeiführten, das Licht

der Wissenschaften immer mehr erlöschen musste, so stellt sich uns das Ende unserer Periode in einer ganz andern Gestalt dar, als der Anfang derselben.

Betrachten wir als die Grundlage jener freiern vielseitigern Geistesrichtung, an die uns Origenes erinnert, den so lange in der Kirche vorherrschenden Platonismus, so zeigt sich uns auch in dieser Hinsicht ein merkwürdiges Zeichen der Zeit. Liebe zur platonischen Philosophie und zu platonischen Ideen finden wir bei allen früher genannten Kirchenlehrern, die dem Origenes näher stehen, bei Eusebius insbesondere und den Cappadociern; eine noch auffallendere Vorliebe für die platonische Philosophie und eine Vermischung derselben mit dem Christenthum begegnet uns bei dem Philosophen Synesius aus Cyrene, welcher ungeachtet der offenen Erklärung, dass seine philosophische Überzeugung in vielen Punkten, wie namentlich in der Lehre von der Präexistenz der Seele und von der Auferstehung, mit der Kirchenlehre nicht übereinstimme, doch damals noch selbst von dem Bischof Theophilus von Alexandrien zum Bischof von Ptolemais geweiht wurde, im Jahr 410; mit dem allgemeinen Wendepunkt des theologischen Geistes aber, welcher im Laufe unserer Periode eintrat, musste auch der Platonismus mehr und mehr aus der Kirche verschwinden. Bemerkenswerth ist nun dabei, dass schon in unserer Periode Aristoteles die von Plato verlassene Stelle einzunehmen begann. Baumgarten-Crusius [1]) glaubt, dass schon die Antiochener im Gegensatz gegen die Allegorie und die Anwendung der Formeln fremder speculativer Schulen, wie sie zu Alexandrien geschah, dem Gebrauch der aristotelischen Philosophie günstig geworden seien, und sich daher auch vom Apollinarismus als missverstandenem Platonismus entfernt haben; es ist diess aber

1) Lehrbuch der Dogmengeschichte S. 298.

doch zweifelhaft, da es sich nicht weiter begründen lässt. Dagegen erscheint uns die entschiedene Hinneigung zur aristotelischen Philosophie, nachdem sich auch schon unter den Arianern eine Vorliebe für die aristotelische Dialektik gezeigt hat [1]), zuerst bei dem der Partei der Monophysiten angehörenden Grammatiker Johannes Philoponus (sec. 6 fin. und 7 init.), welcher sich als Ausleger des Aristoteles und als freier Denker über kirchliche Dogmen auszeichnete. Die durch die theologischen Controversen hervorgerufene Dialektik und das Bestreben, den öfters willkürlichen Sprachgebrauch der dogmatischen Formeln durch schärfere Begriffsbestimmungen zu berichtigen, scheint hauptsächlich dem Aristoteles den Weg in die Kirche gebahnt zu haben, so wie überhaupt die ganze einer nüchternen Verstandes-Reflexion zugewandte Richtung des Zeitgeistes, wie sie sich gegen das Ende unserer Periode mehr und mehr zeigt, besonders auch in der lateinischen Kirche, in welcher Boëthius, sec. 5 fin., 6 init., der erste Commentator des Aristoteles war.

5. Der Gegensatz der griechischen und lateinischen Kirche. Der Augustinismus.

Indem wir nun von der griechischen Kirche uns zur lateinischen wenden, um den eigenthümlichen Charakter, durch welchen sich die lateinische von der griechischen unterscheidet, in's Auge zu fassen, ist es vorzugsweise Augustin, welcher hier unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Dass neben der griechischen Kirche auch die lateinische an der Entwicklung des Dogma einen sehr bedeutenden Antheil nahm, und zwar in einer Richtung, die von der der griechischen Kirche so wesentlich verschieden ist, indem sie gerade auf diejenige Seite des Dogma sich bezieht, die in der ununterbrochenen

1) Sokrates K.G. 2, 35. Sozomenus 7, 17. Vgl. Trinitätsl. I. S. 387 ff.

Reihe der Spekulationen und Streitigkeiten über die Lehren von der Trinität und der Person Christi noch gar nicht zum Bewusstsein kommen konnte, die anthropologische, die Lehre von der Natur des Menschen und der Sünde, womit die Lehre von der Gnade und der Aneignung des Heils unmittelbar zusammenhängt, hat seinen Grund in der Bedeutung und Eigenthümlichkeit der grossen Erscheinung, die sich uns in Augustin darstellt. Bei Augustin selbst aber liegt alles in der Individualität seiner Natur, wie sie durch den Gang seines Lebens, seine Erfahrungen und Verhältnisse bestimmt worden war.

Man kann, wenn man die verschiedenen Entwicklungsmomente betrachtet, durch welche Augustin hindurchgieng, um das zu werden, was er für die Kirche geworden ist, mit Recht sagen, es habe sich in seinem Lebensgang der Entwicklungsgang wiederholt, welchen die Kirche selbst bis auf jene Zeit genommen hat. Er hatte ein reiches und tiefes Gemüth, einen lebendigen, hochstrebenden Geist, der das Höchste zu erfassen vermochte, eine kräftige, feurige Natur, in welcher aber auch sinnliche Triebe sehr mächtig waren, deren Gewalt erst durch vielfache Lebenserfahrungen und durch innere Kämpfe gebrochen werden musste. Die Erziehung seiner frommen, christlichen Mutter hatte Keime und Eindrücke in ihm niedergelegt, die, wenn auch lange in seinem Gemüthe schlummernd, doch nie völlig in ihm erloschen, unbewusst und in der Stille in ihm fortwirkten, von Zeit zu Zeit wieder hervortraten, bis sie endlich völlig in ihm hindurchdrangen. Er selbst sagt von dieser Religion seiner Kindheit, sie sei seinem innersten Marke so eingepflanzt gewesen, dass er später zu ihr nur zurückkehren durfte. ***Respexi tantum quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est et medullitus implicita, verum ipsa me ad se nescientem rapiebat.*** Contra Acad. 3, 5. Auch unter den Zerstreuungen der geräusch-

vollen und genusssüchtigen Jugendperiode, die er in dem weltlichen grossstädtischen Leben jener Zeit in Carthago durchlebte, machten sich jene Eindrücke immer wieder geltend, und erweckten öfters bei einzelnen Anlässen eine lebhafte Sehnsucht nach dem Wahren und Guten, nach einem höchsten, seines Strebens würdigen Ziel in ihm, wie z. B. einmal eine Stelle in dem Hortensius des Cicero, die von der Würde und Erhabenheit der Philosophie handelte, einen tiefen Eindruck auf ihn machte. In solchen Stimmungen seines Gemüths fühlte er sich zwar auch zur h. Schrift hingezogen, er konnte aber unter den rhetorischen Studien, mit welchen er sich damals beschäftigte, noch nicht den rechten Sinn für sie in sich finden. Sie befriedigte ihn damals noch nicht, weil er, wie er selbst sagt, mehr grübelnden Scharfsinn als fromme Wahrheitsliebe zu ihr brachte und hochmüthig zu suchen wagte, was nur der Demüthige finden kann. Wir können diese religiösen Kindheits-Eindrücke Augustin's, die als der tiefere innere Grund seines religiösen und geistigen Lebens in ihm lagen, mit dem ursprünglichen einfachen, noch unentwickelten Christenthum vergleichen, das erst durch eine Reihe verschiedener Entwicklungsformen hindurchgehen sollte.

Wie nun unter denselben der Gnosticismus eine besonders wichtige Stelle einnimmt, so hat auch das Leben Augustin's eine der gnostischen Periode der christlichen Kirche analoge Periode. Da der edlere Trieb, der in ihm erwacht war und durch etwas befriedigt sein wollte, dessen er sich noch nicht klar bewusst worden war, sich zunächst nur als ein Wissenstrieb in ihm aussprach, der nach einer klaren, die Räthsel der Speculation lösenden Erkenntniss strebte, so begab er sich unter die Secte der Manichäer, welche damals in Afrika sehr verbreitet war, und durch das geheimnissvolle Dunkel, in das sie nach der Weise der alten Mysterien gehüllt war, und durch das höhere Wissen, das sie zu geben verhiess, in

dem sie dem Christenthum den Vorwurf eines blinden Auctoritätsglaubens machte und diesem gegenüber auf das Recht der Vernunft drang, alles zu prüfen, was als Wahrheit anerkannt werden soll, viele anzog. Augustin blieb neun oder zehn Jahre in der Klasse der *Auditores,* bis er endlich zur Überzeugung gelangte, dass er auch in der Klasse der *Electi* die gehofften Aufschlüsse nicht finden werde.

Wie in der christlichen Kirche auf die Periode des Gnosticismus die Periode des Platonismus folgte, so wandte sich nun auch Augustin, als er sich durch den Manichäismus getäuscht sah, um nicht skeptisch an der Wahrheit zu verzweifeln, dem Platonismus zu, welcher seinem nach dem Idealen strebenden Geiste besonders zusagte, und wie er selbst sagt, ein unglaubliches Feuer in ihm anzündete. Contra Acad. 2, 5. Auch für ihn, wie für so viele andere wurde die platonische Philosophie der Übergang zum Christenthum, und die Vermittlung desselben. Nur war es zunächst nur ein platonisirtes Christenthum, das er sich bildete, indem er im Christenthum nur die Wahrheit suchte und wiederfand, die er schon in der platonischen Philosophie gefunden hatte, und nur das für wahr hielt, was mit dieser zusammenstimmte und was er in ihre Ideen und Formen sich übertragen konnte, bis er endlich, vorzüglich durch das tiefere Studium der paulinischen Briefe, zu deren Verständniss er aus seinen eigenen Lebenserfahrungen so vieles entnehmen konnte, in dem christlichen Leben und in der christlichen Wahrheit völlig einheimisch wurde. Wie früher eine ciceronische Stelle mächtig auf ihn wirkte, so wurde später eine Stelle des Briefs an die Römer, die er in einer eigenen Stimmung des Gemüths plötzlich vor sich sah, 13, 14: „ziehet an den Herrn Jesum Christum“, sehr entscheidend für seinen Entschluss, sich ganz dem Christenthum hinzugeben und sich in dasselbe hineinzuleben.

Unstreitig lässt es sich nur aus dem eigenthümlichen

Lebensgange Augustin's, aus den Erfahrungen, die er an sich selbst machte, aus den Kämpfen, die er in seinem Innern zu bestehen hatte, aus der Befriedigung, die er nach so vielen Stürmen eines innerlich zerrissenen Lebens im Christenthum gefunden hatte, erklären, dass er zu einer tiefern Auffassung derjenigen Lehren des Christenthums, die sich auf die innersten sittlich religiösen Bedürfnisse der menschlichen Natur beziehen, und ihren Mittelpunkt in der Lehre von der Erlösung haben, geführt wurde. Doch wirkten dazu, dass durch ihn die beiden Lehren von der Sünde und Gnade diejenige Form und Ausbildung erhielten, die er ihnen gab, auch die dogmatischen Gegensätze mit, zwischen welchen er seine Lehre hindurchzubilden in dem Manichäismus und Pelagianismus die äussere Veranlassung erhielt. So wenig er sich auch durch den Manichäismus befriedigt fühlte, so wahrscheinlich ist doch, dass an dem tiefen Bewusstsein von der in der Natur des Menschen herrschenden Macht des Bösen, wovon er durchdrungen war, auch seine manichäische Lebensperiode ihren Antheil hatte, und auf diese Weise noch immer in ihm fortwirkte, und es ist leicht zu sehen, dass er, indem er den manichäischen Begriff des Bösen mit dem christlichen Bewusstsein nur dadurch vereinigen konnte, dass er die Wurzel des Bösen nur in der sittlichen Willensfreiheit des Menschen erkannte, auf der andern Seite durch den Gegensatz gegen den die Macht des Bösen verkennenden Pelagianismus bestimmt werden musste, auch der Freiheit des Menschen nicht zu viel einzuräumen. So wurde die in ihrem Ursprung zwar von der Freiheit des Menschen ausgehende, in ihren Folgen aber die Freiheit aufhebende erste Sünde des ersten Menschen der Hauptpunkt seines Systems, von welchem aus sich auch das Verhältniss Augustin's zu Origenes am einfachsten und richtigsten bestimmen lässt.

Es gibt keinen Kirchenlehrer der ältern Periode, welcher

in Hinsicht des Geistes, der Grossartigkeit und Consequenz der Ansicht mit grösserem Rechte dem Origenes zur Seite gestellt werden könnte, als Augustin, keinen, welcher bei aller Verschiedenheit der Individualität und der Geistesrichtung so grosse Ähnlichkeit mit ihm hätte. Wie sehr beide über ihr Zeitalter hervorragen, erhellt auch schon dadurch am deutlichsten, dass nur sie unter allen Kirchenlehrern der sechs ersten Jahrhunderte Schöpfer eines eigenthümlichen, von einer bestimmten Idee ausgehenden und streng durchgeführten Systems geworden sind; aber wie viel analoges hat auch das eine System mit dem andern. Das eine System wie das andere ist auf die Idee der Freiheit gebaut, hier wie dort ist es eine bestimmte That, durch welche die ganze Entwicklung des menschlichen Lebens bedingt ist, und zwar eine That, welche hier wie dort weit jenseits des zeitlichen Bewusstseins des Individuums liegt, nur mit dem Unterschied, dass sie in dem einem System zwar jedem einzelnen Individuum selbst angehört und nur jenseits seines zeitlichen Lebens und Bewusstseins fällt, in dem andern zwar innerhalb der Sphäre der zeitlichen Menschengeschichte liegt, aber nur die That Eines Individuums ist. Hat in dem System des Origenes nichts grössern Anstoss erregt, als die Idee der Präexistenz und des Falls der Seelen, weil dadurch heidnische Ideen in das christliche Bewusstsein aufgenommen zu werden schienen, so ist in Augustin's System zwar dasselbe Zurückgehen über das individuelle Leben und Bewusstsein, um aus einer That der Vergangenheit den gegenwärtigen Zustand der Sündhaftigkeit zu erklären, aber der heidnisch-platonische Standpunkt ist zu einem alttestamentlichen geworden. Es ist diess für die dogmatische Richtung unserer Periode besonders charakteristisch. Wie man schon in der vorigen Periode sich immer auf einen ausserhalb des Christenthums liegenden Standpunkt stellte, um es in seiner objectiven Wahrheit aufzufassen, entweder

durch die Vermittlung der alttestamentlichen Weissagungen, oder gewisser Ideen des reineren Heidenthums, so herrscht auch hier dieselbe Betrachtungsweise vor, nur ist der alttestamentliche Standpunkt noch bestimmter aufgefasst in einer der alttestamentlichen Geschichte angehörenden Thatsache, durch welche das Christenthum in einem engen und nothwendigen Zusammenhang mit dem Zustand erscheint, in welchem der Mensch in Folge jener Thatsache sich befindet. Wenn daher das augustinische System eine neue Entwicklung des Dogmas dadurch begründete, dass es den Menschen durch das Bewusstsein der Sünde, das es in ihm weckte, auf sein unmittelbares Bewusstsein zurückwies, so führte es ihn auch wieder über dasselbe hinaus, sofern es sein Schuldbewusstsein völlig abhängig machte von einer jenseits seines Bewusstseins liegenden That. Was demnach das augustinische System von dem des Origenes wesentlich unterscheidet, besteht nur darin, dass an die Stelle des vorzeitlichen Falles der Seelen der adamitische Sündenfall tritt, und was bei Origenes noch ein heidnisches Gepräge trägt, bei Augustin eine rein alttestamentliche Form angenommen hat.

Eine andere Parallele zwischen Origenes und Augustin bietet uns das Verhältniss dar, welches beide zwischen dem Glauben und Wissen annahmen. In welches untergeordnete Verhältniss Origenes die πίστις zur γνῶσις setzte, ist bekannt. Auch Augustin legte auf das Wissen und Erkennen in Sachen des Glaubens grosses Gewicht. Was er in einer frühern Periode seines Lebens von sich sagte: *ita sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem,* Contra Acad. 3, 43, konnte er auch später nicht verläugnen. Es war ihm eine wichtige Aufgabe, *ut ea,* wie er Ep. 120 sagt, *quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias.* Fern sei es, dass Gott in uns das hassen sollte, vermöge dessen er uns

vorzüglicher als alle andern Geschöpfe geschaffen hat, fern von uns, dass wir desshalb glauben sollten, um keine Vernunfterkenntniss zu empfangen oder zu suchen, da wir auch nicht glauben könnten, wenn wir keine vernünftigen Seelen hätten. Wie ihm der Glaube selbst schon eine Äusserung der Vernunftthätigkeit war, so konnte es ihm um so weniger der Natur des Glaubens zu widerstreiten scheinen, in ein vernünftiges Erkennen überzugehen. Aber dabei gab er zugleich dem Glauben eine so selbstständige Bedeutung, dass er stets der unverrückte Mittelpunkt bleiben sollte, an welchen sich das Wissen und Erkennen nur anschliessen konnte. Der Glaube sollte den Primat vor der Vernunfterkenntniss haben, was er durch den bekannten Grundsatz bezeichnete: ***fides praecedit intellectum*** [1]). Ebendarin, dass die ***fides praecedit rationem,*** sah er selbst etwas vernunftgemässes, sofern nämlich der Vernunfterkenntniss ihr Object fehlen würde, wenn es ihr nicht durch den Glauben gegeben wäre. Der Inhalt des Glaubens selbst aber war auch nach Augustin durch die kirchliche Lehre gegeben, und da er gerade, durch den Streit mit den Donatisten veranlasst, auf die Anerkennung der Auctorität der äussern sichtbaren katholischen Kirche drang, so erhielt jener Grundsatz von dem Verhältniss der *fides* und ***ratio*** auch dadurch seine bestimmtere Bedeutung.

Seitdem Augustin die Entwicklung des Dogma auf die beiden Lehren von der Sünde und der Gnade hingelenkt hatte, blieb diese Richtung in der abendländischen Dogmatik stets die vorherrschende, und so überwiegend wurde im Laufe der Zeit immer mehr das Ansehen Augustin's in der Kirche, dass man auch dann, wenn man offenbar von seiner ächten Lehre,

---

1) Vgl. Ep. 120: *Rationabiliter dictum est per prophetam: nisi credideritis, non intelligetis. Ubi procul dubio discrevit haec duo, deditque consilium, quo prius credamus, ut id, quod credimus intelligere valeamus. Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est.*

an deren strenger Consequenz man nicht selten Anstoss nahm, abgekommen war, doch wenigstens auf seine Auctorität sich berufen zu müssen glaubte, wozu seine Schriften leicht Gelegenheit gaben, da sein System als das Resultat so verschiedener Entwicklungsperioden und so vielfacher Gegensätze sehr verschiedene Seiten darbietet, von welchen aus es aufgefasst werden kann.

6. Der Manichäismus [1]).

Von Augustin konnte nicht die Rede sein, ohne dass auch der Secte der Manichäer Erwähnung geschah, und auf ihren Einfluss auf das kirchliche Dogma hingedeutet wurde. Da der Manichäismus, als Fortsetzung und Vollendung des Gnosticismus, eine Erscheinung ist, in welcher die erste Periode in die zweite herübergreift, und da durch ihn zugleich ein Gegensatz gegen die katholische Kirche begründet wird, welcher sich durch die lange Reihe der Jahrhunderte des Mittelalters fortzieht, obgleich mehr gegen Cultus und Verfassung und das kirchliche Leben überhaupt, als nur das Dogma gerichtet, so muss hier über seinen Ursprung und seine Tendenz einiges bemerkt werden. Der Stifter des Manichäismus war der Perser Manes oder Mani, über dessen Geschichte wir zweierlei Berichte haben, abendländische und morgenländische, die zwar in manchem abweichen, in der Hauptsache aber doch nicht so verschieden sind, wie man gewöhnlich annimmt. Unter den abendländischen Berichten nehmen die erste Stelle ein die *Acta disputationis Archelai,* die Acten eines Religionsgesprächs, das der Bischof Archelaus von Kaskar in Mesopotamien mit Manes selbst, welcher zu ihm kam, um ihn für seine Lehre zu gewinnen, gehalten haben soll [2]). Die

1) Vgl. des Verf. Manichäisches Religionssystem. Tüb. 1831.

2) S. Galland Bibl. vet. Patr. T. III. Routh Reliqu. sacr. T. IV.

morgenländischen Berichte geben uns die persischen Geschichtschreiber Chondemir, Mirkhond und einige andere. Das Wahrscheinlichste aus der Geschichte Mani's ist kurz folgendes: Manes trat nicht lange nachdem die Sassaniden das alte Perserreich erneuert hatten, unter dem Könige Schapur oder Sapor mit einer neuen Lehre auf. Er gab sich für einen Propheten aus, und sammelte Schüler um sich, die sich der zoroastrischen Lehre, der Landesreligion der Perser, und ihren Gebräuchen widersetzten. Diese Neuerung erregte Unruhen und Schapur wollte Manes bestrafen. Manes ergriff die Flucht und begab sich in die östlichen Länder, nach Hindustan, Turkestan, das nördliche China. Unter Schapur's Nachfolger, Hormuzd, oder unter Hormuzd's Nachfolger, Bahram, kam er nach Persien zurück mit der Hoffnung, dieselbe günstige Aufnahme, die seine Lehre in den östlichen Ländern gefunden hatte, werde ihr nun auch in Persien zu Theil werden. Er forderte den Schach auf, seine Sendung anzuerkennen und seine Lehre anzunehmen. Dieser aber berief die Gelehrten seines Reichs, die Magier, und befahl ihnen, sich mit Manes über seine Lehre zu unterreden. Manes wurde von ihnen seines Irrthums überwiesen und seine Gottlosigkeit und die Falschheit seiner Lehre wurde öffentlich bekannt. Da er den Widerruf, zu welchem man ihn aufforderte, verweigerte, so wurde er auf Befehl des Königs geschunden, und seine Haut an dem Thore der Stadt Dschondischapur aufgehängt (zwischen 272 und 275). Die Strafe, die an ihm vollzogen wurde, sollte ihn als einen Neuerer und Ketzer bezeichnen.

Was die Lehre Mani's betrifft, so ist die gewöhnliche Meinung, das Wesentliche derselben bestehe in einer Combination der zoroastrischen Religion und des Christenthums. Allein das Christliche, das der Manichäismus an sich trägt, erscheint nur als etwas äusserlich aufgetragenes, das mit den Principien desselben in keinem innern und nothwendigen Zu-

sammenhang steht, sondern durch blosse Accommodation angeeignet ist, und sich vollkommen aus dem Bestreben erklären lässt, dem bereits vollendeten System nach aussen eine grössere Vielseitigkeit zu geben, und seine Lehren und Grundsätze, an deren Verbreitung Manes viel gelegen war, von einer Seite darzustellen, von welcher sie sich auch Christen empfehlen konnten. Auch die gewöhnliche Angabe, Manes sei, obwohl als Magier geboren, in männlichen Jahren zum Christenthum übergetreten und Presbyter einer christlichen Gemeinde in Persien geworden, verdient keinen Glauben, da sie sich blos bei dem erst im 13. Jahrhundert lebenden syrischen Schriftsteller Abulpharadsch findet, der auch sonst über Manes offenbar Irriges behauptet. Nicht einmal in Beziehung auf die zoroastrische Religion kann die gewöhnliche Ansicht gelten, da Manes zwar vieles, vor allem die dualistische Grundlage seines Systems aus ihr genommen hat, aber auch wieder in Lehren und Grundsätzen abweicht, die eine ganz andere Welt- und Lebensansicht zur Folge haben. Man kann vielmehr das Wesentliche seines Systems nur in eine Verbindung der zoroastrischen Religion mit Lehren setzen, die den indischen Religionssystemen, inbesondere dem Buddhaismus, angehören. Eine sehr nahe, durch das Ganze hindurchgehende Verwandtschaft hat der Manichäismus mit dem Gnosticismus, was auch bei dieser Ansicht nicht befremden kann, da wir ja auch in den gnostischen Systemen Elemente annehmen müssen, die sich nur auf die Religionen Persiens und Indiens zurückführen lassen, welche Voraussetzung vielmehr gerade durch den Manichäismus eine wichtige Bestätigung erhält. Was den Manichäismus vom Gnosticismus am meisten unterscheidet, ist theils die Durchführung der dualistischen Weltansicht in ihrer ganzen Strenge, theils die nähere Beziehung zur Lichtlehre der zoroastrischen Religion, wesswegen die manichäischen Lehren den gnostischen zwar durchaus analog, aber doch

auch wieder mit einer mehr oder minder bedeutenden Modification, zum Theil auch in einer einfachern Gestalt erscheinen. Die nächste Berührung mit dem Christenthum hat der Manichäismus in seiner Lehre von Christus, aber der manichäische Christus ist nur der Lichtgeist, welcher in Sonne und Mond, den beiden herrlichsten Lichtwesen, thronend, von diesen aus den ganzen Läuterungs- und Erlösungsprocess leitet, durch welchen die von der Materie verschlungene, und in ihr gefangen gehaltene Lichtseele befreit, und in das Lichtreich wieder zurückgeführt werden soll. Eben diess ist die manichäische Lehre von der Erlösung, die insofern allerdings der christlichen analog ist, sofern sie in dem Reich der Natur, in der Sphäre des Naturlebens, vorgehen lässt, was im Christenthum seine Bedeutung nur in dem ethischen Gebiete des Menschenlebens hat. So sprachen die Manichäer von einer *crucis mystica fixio, qua nostrae animae passionis monstrantur vulnera*, aber unter ihrem *Jesus patibilis* verstanden sie ganz besonders die in der Pflanzenwelt sich emporarbeitende Seele. Geboren wird der *Jesus patibilis* täglich in jeder Pflanze, die aus der Erde hervordringt; er leidet, sofern die Naturseele in jeder Pflanze an die Materie gebunden ist, er stirbt, wenn die Pflanze verwelkt.

Schon Manes selbst scheint für die Verbreitung seiner Lehre sehr bemüht gewesen zu sein. Er soll drei Schüler mit Namen Addas oder Buddas, Thomas und Hermas, den ersten nach Syrien, den zweiten nach Indien, den dritten nach Ägypten ausgesandt haben, wahrscheinlich sind aber diese nur mythische Personen. Mehr beweist den Eifer Mani's für die Verbreitung seiner Lehre das in Kaskar gehaltene Religionsgespräch, dessen Wirklichkeit in Zweifel zu ziehen man keinen bedeutenden Grund hat. Seit dem Ende des dritten und dem Anfang des vierten Jahrhunderts besonders verbreitete sich der Manichäismus immer weiter gegen Westen, in den Ländern,

in welchen er mit dem Christenthum in Berührung kam, und die Aufmerksamkeit der christlichen Lehrer und Schriftsteller auf sich zog. Einer der ersten christlichen Schriftsteller, der des Manes und seiner neuen Irrlehre Erwähnung thut, ist Eusebius, in der K.G. 7, 31. Beinahe in allen Ländern des Orients, in welchen christliche Gemeinden waren, finden wir auch Manichäer, besonders in Syrien, Arabien, Palästina, Ägypten; besonders zahlreich waren sie zur Zeit Augustin's in Nordafrica, von wo aus sie sich bald noch weiter im römischen Reich verbreiteten, wie namentlich nach Italien. Schriftsteller aus den genannten Ländern sind es daher vorzüglich, die als Gegner des Manichäismus in Schriften auftraten, die wir neben den schon genannten Acta disp. Arch., deren Verfasser unbekannt ist, noch grossentheils als Quellen für unsere Kenntniss desselben benützen können. In Arabien schrieb der Bischof Titus von Bostra drei Bücher gegen die Manichäer, kurze Zeit nach der Regierung des Kaisers Julian (2, 26), in Ägypten der heidnische Philosoph Alexander von Lycopolis eine kleinere Schrift [1]), in Palästina nahm Cyrill von Jerusalem, Catech. 6, in Syrien Theodoret, in seinen Fab. haer. 1, 26, besondere Rücksicht auf die Manichäer. Das gleiche that Epiphanius in seiner Ketzergesch. Haer. 66. Sehr wichtig sind ferner besonders die zahlreichen Schriften Augustin's gegen die Manichäer, wie namentlich *Contra epistolam Manichaei, quam vocant, fundamenti*, *Contra Faustum Manichaeum* Libri 33, die Schriften gegen Fortunatus, Adimantus, Felix, Secundinus, welche alle africanische Manichäer waren, ferner die Schriften *De natura boni*, *De duabus animabus*, *De utilitate credendi*, *De moribus Manichaeorum* u. s. w.

Eine Secte, die einen dem christlichen Theismus so schroff entgegenstehenden Dualismus lehrte, und noch über-

1) Beide Schriften in Gallandii Bibl. pp. T. IV und V.

diess aus einem mit den Römern in einem feindlichen Verhältniss stehenden Reiche kam, musste bald Verdacht erregen, und sehr gefährlich erscheinen. Schon im Jahr 296 gab der Kaiser Diocletian ein Gesetz gegen die Secte der Manichäer, durch welches die Häupter derselben zum Scheiterhaufen, die übrigen Mitglieder, wenn sie von gewöhnlichem Stande waren, zur Enthauptung und Gütereinziehung verurtheilt wurden. Man hat zwar die Ächtheit dieses an den Proconsul von Africa gerichteten Edicts in Zweifel gezogen, weil eine so frühe Verbreitung der Manichäer in das proconsularische Africa kaum wahrscheinlich sei, es kann aber diess doch nicht als ein gültiger Grund angesehen werden. Seit dieser Zeit wurden die Manichäer scharf beobachtet und von Zeit zu Zeit streng verfolgt. In Rom, wo sie in grosser Zahl sich zeigten, war der Bischof Leo I. sehr wachsam und thätig gegen sie. Die Kaiser Valentinian III. und Justinian besonders schärften die Gesetze gegen sie. Alle diese Maassregeln jedoch konnten die Secte nicht unterdrücken und ihre weitere geheime Verbreitung hindern.

Eine Secte derselben Art waren in dieser Periode die Priscillianisten, die von dem Spanier Priscillian, einem reichen, wegen seines frommen und strengen Lebens geachteten Manne ihren Namen haben. Da die Lehren dieser Secte ein Ägyptier aus Memphis mit Namen Marcus nach Spanien gebracht haben soll, so ist ungewiss, ob sie mit den Manichäern in einem unmittelbaren äussern Zusammenhang stehen, in jedem Falle aber haben ihre Lehren einen ächt manichäischen Charakter. Merkwürdig sind die Priscillianisten dadurch, dass an ihnen das erste bekannte Beispiel einer an Häretikern vollzogenen Todesstrafe gegeben wurde. Nachdem sie auf einer Synode in Cäsaraugusta oder Saragossa im Jahr 380 aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden waren, brachten es ihre Gegner dahin, dass Priscillian und

mehrere seiner vornehmsten Anhänger auf Befehl des Kaisers Maximus, an welchen Priscillian appellirt hatte, in Trier im Jahr 385 mit dem Schwert hingerichtet wurden. Dieses erste Beispiel eines gerichtlich gegen Häretiker ausgesprochenen Todesurtheils wurde von dem frommen Bischof Martinus von Turonum und von dem Bischof Ambrosius von Mailand laut verabscheut, von andern aber gebilligt, und selbst Augustin hatte Grundsätze, die solche Maassregeln zur Zurückführung der Verirrten zur Wahrheit rechtfertigen sollten. Es bezeichnet auch diess den Geist, welcher in der Kirche in Beziehung auf das Dogma immer mehr herrschend wurde. Die Secte selbst dauerte auch nachher noch fort. Auf die Entwicklung des Dogma konnten solche Secten nicht mehr den Einfluss haben, welchen früher die Gnostiker hatten. Doch gaben die Manichäer Veranlassung, theils einige die Apologetik betreffende Punkte, theils diejenigen Lehren, in welchen der christliche Theismus durchzuführen war, die Lehren von Gott, von der Schöpfung und Vorsehung, von der sittlichen Willensfreiheit, genauer zu erörtern und zu entwickeln.

7. Das System der Theologie.

Was die systematische Entwicklung und Darstellung des Dogma betrifft, für welche in der ersten Periode Origenes einen so bemerkenswerthen Versuch machte, so kann aus der zweiten Periode nichts Entsprechendes aufgewiesen werden. Es fehlt zwar nicht an Schriften, welche eine zusammenhängende Darstellung der Lehren des christlichen Glaubens geben, aber es geschieht diess nicht sowohl für einen wissenschaftlichen als vielmehr nur einen populären Zweck, für den Zweck des katechetischen Unterrichts. Schriften dieser Art sind die 23 Katechesen Cyrill's von Jerusalem, der λόγος κατηχητικὸς Gregor's von Nyssa, Augustin's Enchiridion de fide, spe et caritate, Schriften, die nicht in der Absicht ver-

fasst sind, ein System der Glaubenslehre aufzustellen, aber doch wenigstens insofern als eine Vorarbeit für eine systematische Behandlung des Dogma anzusehen sind, sofern überhaupt damals das Populäre und Wissenschaftliche noch nicht so streng geschieden war, und schon diess auch für die Geschichte der Dogmatik nicht unwichtig ist, dass man sich überhaupt des Zusammenhangs der einzelnen Lehren des christlichen Glaubens mehr und mehr bewusst wurde. Das umfassendste Werk, in welchem ein ganzes System der christlichen Theologie aufgestellt ist, sind Augustin's 22 Bücher de civitate Dei, aber auch hier ist es nicht um ein dogmatisches System zu thun, sondern um eine christliche Apologetik im grossartigsten Stil, wesswegen auch erst in der Geschichte der Apologetik davon die Rede sein kann. Wenn aber auch diese Periode noch kein systematisches Werk über das christliche Dogma hervorbrachte, so war doch durch Augustin, durch den Standpunkt, welchen er im christlichen Dogma nahm, das Verhältniss, in das er die beiden Hauptlehren von der Sünde und Gnade zu einander setzte, und durch die stete Beziehung aller andern Lehren auf diesen Mittelpunkt des christlichen Bewusstseins ein solcher Fortschritt zu einem wissenschaftlichen System geschehen, dass ein solches, wenn auch noch nicht in einer besondern Darstellung ausgeführt, doch in der That in allen wesentlichen Elementen schon aufgestellt war.

8. Die Kirchenlehrer und ihre Schriften.

Wir theilen sie in orientalisch-griechische und occidentalisch-lateinische, und die erstern wieder in solche, die der alexandrinischen Kirche angehören oder sich an dieselbe anschliessen, und in die Orientalen im engern Sinne.

1. Orientalisch-griechische Kirchenlehrer.

a) Alexandriner.

Athanasius, der berühmte Bischof von Alexandrien, verdient hier nicht blos chronologisch, sondern auch als der wichtigste dogmatische Schriftsteller dieser Periode die erste Stelle. Als er kurze Zeit nach der nicänischen Synode, auf welcher er sich schon als Diaconus der alexandrinischen Kirche auszeichnete, Bischof von Alexandrien geworden war, im Jahr 326, sah er die Behauptung des nicänischen Lehrbegriffs gegen den Arianismus als die eigentliche Aufgabe seines Lebens an, die er mit grosser Standhaftigkeit unter wechselvollen Schicksalen bis an sein Ende (im Jahr 373) verfolgte. Wiederholt musste er unter den verschiedenen Wendungen dieses langen und heftigen Streits seinen Bischofssitz verlassen und bald im Abendlande, bald in der ägyptischen Wüste eine Zufluchtsstätte suchen. Auch seine Schriften haben mit geringer Ausnahme das nicänische Dogma zum Gegenstand. Sein Talent für speculative dogmatische Untersuchungen, in welchen er das wesentliche Moment des christlichen Dogma scharf und klar aufzufassen wusste, war ebenso gross als die Kraft, mit welcher er an der Spitze einer Partei zu stehen und einen theologischen Streit zu führen verstand. Schon Epiphanius nannte ihn den Vater der Orthodoxie. Die Aufopferung, mit welcher er die Sache der Orthodoxie verfocht, und die Wichtigkeit des Dogma, das der Streit betraf, hat seinen Namen der Kirche zu einem der ehrwürdigsten gemacht; in der neuern Zeit wurde er sehr oft nur durch den einseitigen Vorwurf einer leidenschaftlichen theologischen Streitsucht charakterisirt. Von den neuesten kirchen- und dogmenhistorischen Schriftstellern wird nun immer einstimmiger anerkannt, dass es ihm ebenso wenig an reinem Interesse für die christliche Wahrheit, als an einem tiefen Sinn für die Auffassung derselben gefehlt habe. Ein grosses Zeugniss für das Edle seines Charakters gibt die innige Liebe, mit welcher seine Gemeinde in Alexandrien an ihm hieng.

Unter seinen Schriften fallen ohne Zweifel die zwei Bücher gegen die Heiden in die früheste Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit, da in ihnen des Arianismus keine Erwähnung geschieht. Es sind die zwei zusammengehörigen Schriften: λόγος κατὰ Ἑλλήνων, und περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου. Die erste ist eine Bekämpfung des Heidenthums, die zweite eine Begründung des Christenthums, wie Möhler sagt[1]), der erste Versuch einer wissenschaftlichen Construction des gesammten Christenthums und der wichtigsten Momente im Leben Christi. Seine Hauptschrift zur Widerlegung des Arianismus sind die vier Abhandlungen, λόγοι oder *Orationes contra Arianos*, die sich vorzüglich mit der Beweisführung für die Gottheit Christi beschäftigen [2]). Die vier *Epistolae ad Serapionem* haben die Gottheit des h. Geistes zum Gegenstand, und die Schrift *De trinitate et spiritu s.* vertheidigt sowohl die Gottheit Christi als die des h. Geistes gegen die Arianer. Die zwei Bücher gegen den Apollinaris und der Brief an Adelphius handeln von der Menschheit Christi. Auf die Geschichte des Arianismus beziehen sich folgende Schriften: die *Historia Arianorum ad monachos*, das Schreiben über die Ereignisse auf den Synoden in Ariminum und Seleucia, worin Athanasius die schwankende Haltungslosigkeit und die Widersprüche der Arianer nachweist; in der Schrift *De decretis synodi Nicaenae* wird gezeigt, warum die Väter der Synode in Nicäa gerade die Formel ὁμοούσιος gewählt und in welchem Sinne, und in der Schrift *De sententia Dionysii* die Behauptung der Arianer widerlegt, dass der Bischof Dionysius von Alexandrien arianisch gedacht habe. Diese beiden letztern Schriften sind

---

1) Athanasius d. G. I. S. 136.

2) Wenn bisweilen (besonders in den ältern Ausgaben) fünf *Orat. c. Ar.* gezählt sind, so ist als erste *Oratio* die *Epistola encyclica ad Episcopos Aegypti et Libyae contra Arianos* genommen, wie schon Photius von einem πεντάβιβλον gegen die Arianer spricht.

historisch-apologetisch. In dieselbe Klasse gehören auch einige Schriften, die Athanasius zu seiner persönlichen Vertheidigung schrieb: der Ἀπολογητικὸς κατὰ Ἀρειανῶν (um das Jahr 349), die Apologie an den Kaiser Constantius (im Jahr 356), die Apologie wegen seiner Flucht (im Jahr 357). Mehrere andere Schriften sind für die Dogmengeschichte weniger wichtig [1]).

Dem Athanasius stehen ihrer dogmatischen Richtung nach am nächsten die drei eng unter sich verbundenen Cappadocier, Basilius der Grosse, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Sie dürfen mit Recht zur alexandrinischen Kirche oder Schule gerechnet werden, da sie sich an Athanasius durch die Verfechtung des nicänischen Dogma, das vorzüglich auch durch ihre Mitwirkung den Sieg errang, ebenso anschliessen, wie an Origenes durch ihre freiere Geistesrichtung.

Basilius der Grosse stand an umfassender wissenschaftlicher Bildung keinem Kirchenlehrer seiner Zeit nach. Er hatte sich vorzüglich in Constantinopel und Athen gebildet, wo er längere Zeit verweilte, um den Unterricht der ersten Redner und Philosophen zu benützen. Unter seinen Lehrern soll auch der berühmte Redner Libanius gewesen sein, was jedoch von andern bezweifelt wird. Später wurde er Bischof in Neucäsarea in Cappadocien; er starb 379. In die Reihe der dogmatischen Schriftsteller gehört er durch seine fünf Bücher gegen den Eunomius: Ἀντιῤῥητικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου, und durch seine Schrift περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πρὸς Ἀμφιλόχιον, vom Jahr 374. Ausserdem hat man von ihm, wie er überhaupt eine mehr practisch-ascetische Richtung hatte, Homilien und ascetische Schriften, auch eine

1) Ausgabe von Bernh. Montfaucon, Paris 1698. 3 Bde. fol. Neuere vermehrte Ausgabe von Giustiniani, Padua 1777. 4 Bde. fol. Monographie von Möhler: Athanasius der Grosse, und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus. Mainz 1827 (1844) 2 Bde.

Sammlung von Briefen, die sich sehr durch ihre anziehende Schreibart empfehlen. Überhaupt verrathen die Schriften des Basilius den durch klassische Studien gebildeten Mann, und er und die beiden Gregore werden mit Recht für die besten Schriftsteller der griechischen Kirche gehalten [1]).

In der vertrautesten Verbindung stand mit Basilius Gregorius von Nazianz, wie er nach dem Städtchen in Cappadocien genannt wird, in welchem er in demselben Jahre, in welchem Basilius Bischof von Cäsarea wurde, im Jahr 370, die bischöfliche Würde erhielt und vielleicht auch geboren war. Sein inniges Freundschafts-Verhältniss zu Basilius begründete besonders der gemeinschaftliche Jugendaufenthalt in Athen, wo beide um dieselbe Zeit, da Julian sich daselbst für die alte Religion begeisterte, durch dieselben Studien und unter denselben Lehrern, besonders den berühmten Sophisten Himerius und Proäresius, sich für ihre künftige Bestimmung bildeten. Für denselben Zweck hatte Gregor zuvor schon einige Zeit in Alexandrien zugebracht, wo auch damals noch neben christlicher Gelehrsamkeit besonders philosophische Bildung erlangt werden konnte. Wahrscheinlich stammte aus dieser Zeit seine Hinneigung zu platonischen Ideen, seine Vorliebe für Origenes und seine hohe Verehrung für Athanasius, mit welchem er vielleicht damals in Alexandrien bekannt wurde. Die glänzendste Periode im Leben Gregor's war seine bischöfliche Wirksamkeit in Constantinopel. Gregor hatte sich gerade von der Verwaltung des Bisthums Nazianz in die Einsamkeit nach Seleucia in Isaurien zurückgezogen, als er von den Anhängern der nicänischen Lehre in Constantinopel, die sich damals in einer sehr bedrängten Lage befanden, zu ihrem

---

1) Ausgabe von Garnier, Paris 1721—30. 3 Bde. fol. Monographie von Klose: Basilius der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre dargestellt. Stralsund 1835.

Vorsteher berufen wurde. Er nahm diesen Ruf an und wirkte durch seine glänzende Beredtsamkeit viel für die nicänische Lehre. Da nun bald darauf der Kaiser Theodosius nach Constantinopel kam und den Sieg der nicänischen Lehre vollends entschied, wurde Gregor zum Bischof von Constantinopel geweiht, und stand in dieser Würde an der Spitze der von Theodosius nach Constantinopel (381) berufenen ökumenischen Synode, legte aber bald darauf noch während der Synode seine Würde wieder nieder, da viele der versammelten Bischöfe mit seiner Ernennung zu derselben unzufrieden waren. Aus dieser Veranlassung sprach er sich in einer Abschiedsrede, die er vor der versammelten Synode hielt, sehr stark gegen die weltliche Gesinnung so vieler Bischöfe aus. Er starb 390. Gregor hatte einen für das practische Christenthum sehr regen Sinn, und tadelte daher öfters sehr nachdrücklich diejenigen, die das Wesen des Christenthums in die blosse Rechtgläubigkeit setzen wollten. Seine Werke bestehen aus Reden, Briefen und Gedichten. Unter seinen Reden sind besonders die fünf berühmt, die er in Constantinopel zur Vertheidigung der nicänischen Lehre gegen die Einwendungen der Eunomianer hielt, und welche ihm den Beinamen des Theologen erwarben, sofern man durch θεολογία im engern Sinne die Lehre von der Trinität zu bezeichnen pflegte [1]).

Der dritte dieses cappadocischen Kleeblatts, Gregor von Nyssa, nach einem Städtchen in Cappadocien, wo er seit dem Jahr 370 Bischof war, so genannt, war der jüngere Bruder

---

1) Ausgabe von Morellius, Par. 1630. II T. Colon. 1690. Unvollendete Benedict.-Ausgabe von Clemencet, Paris 1778. T. 1. Caillau T. II. Paris 1842. Monographie von Ullmann: Gregorius von Nazianz, der Theologe. Darmst. 1825. Man vgl. auch über Basilius und Gregor und ihre Bildung die Abhandlung von Schlosser: Universitäten, Studirende und Professoren der Griechen zu Julians und Theodosius Zeiten in Schlosser und Bercht's Archiv für Geschichte und Litteratur 1. S. 217 f.

des Basilius. Es ist schon früher bemerkt worden, dass er sich am meisten durch philosophisches Talent auszeichnet, und daher auch dem Origenes am nächsten steht. Er nahm an der zweiten ökumenischen Synode in Constantinopel Theil, und scheint, nachdem Gregor von Nazianz abgetreten war, den bedeutendsten Einfluss auf derselben gehabt zu haben. Seine Hauptschrift sind seine Libri XIII κατὰ Εὐνομίου, die sich an des Basilius Schrift gegen Eunomius anschliessen. Ausserdem schrieb er einen λόγος ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου gegen Apollinaris, περὶ τῆς ἑξαημέρου, λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας, über die Seele und die Auferstehung, und mehrere andere kleinere Schriften [1]).

Wenn wir auf diese Freunde des Origenes den Verketzerer desselben folgen lassen, den Bischof Epiphanius von Salamis, oder, wie die Stadt damals genannt wurde, Constantia auf der Insel Cypern (seit 367, gest. 403), und auch ihn in die Reihe der Alexandriner stellen, so geschieht es blos desswegen, weil er als ein eifriger Verfechter der athanasianischen Orthodoxie in diese Klasse der Kirchenlehrer gehört. Im übrigen war seine Richtung der freiern alexandrinischen geradezu entgegengesetzt. Der beschränkte dogmatische Geist, welcher von den antiorigenistisch gesinnten ägyptischen Mönchen, unter welchen er seine Bildung erhalten hatte, auf ihn übergegangen war, spricht sich überall bei ihm aus. Wie er überhaupt, nach den schon angeführten Beispielen, der Ketzerei mit besten Kräften entgegen zu wirken suchte, so wählte er sich auch als Schriftsteller dasselbe Gebiet. Sein Hauptwerk ist seine Schrift adversus haereses, oder Πανάριον, d. h. Apothekerkasten, Arzneikiste, weil es eine Sammlung von Heilmitteln gegen den giftigen Stich der ketzerischen Schlange

1) Ausgabe von Morellius, Paris 1615. 2 T. mit einer Append. von Gretser, Paris 1618. Monographie von Rupp: Leben und Meinungen Gregors von Nyssa. 1834.

enthalten sollte. Er beschreibt und widerlegt in demselben achtzig Häresen, sechzig aus der christlichen Zeit, in welcher die Simonianer die ersten, die Massalianer, eine ascetische Secte, die letzten sind. Diesen gehen voran zwanzig vorchristliche Häresen, die in die fünf Hauptklassen Barbarismus, Scythismus, Hellenismus, Judaismus, Samaritanismus gebracht sind. Dieses Werk hat bei allem Mangel an Kritik, logischer Ordnung und historischem Sinn sehr grossen historischen Werth; auch die dogmatische Widerlegung, die Epiphanius als die Hauptsache betrachtete, enthält bei aller Einseitigkeit, Beschränktheit und Leidenschaftlichkeit doch manche treffende Gedanken. Eine andere kleinere Schrift unter dem Namen Ἀγκυρωτὸς, Anker, handelt vom Glauben. Es ist durchaus die Richtung der traditionellen, jede freie Forschung verwerfenden Theologie, die Epiphanius repräsentirt [1]).

Als ein Hauptrepräsentant des spätern Charakters der alexandrinischen Schule kann der Bischof Cyrill von Alexandrien (412—444), der Gegner des Nestorius, angesehen werden. Er wollte für das Dogma von der Person Christi dasselbe werden, was Athanasius für das Dogma von der Trinität geworden war, was ihm bei der Einseitigkeit seiner theologischen Richtung und bei der Leidenschaftlichkeit und Anmassung seines Charakters nicht auf dieselbe Weise gelingen konnte. Doch ist das gewöhnliche Urtheil über ihn nicht ganz der Gerechtigkeit gemäss. Er ist in dogmatischer Hinsicht höher zu stellen, als man ihn gewöhnlich stellt. Er blieb der Richtung der alexandrinischen Theologie, namentlich auch in seiner Vorliebe für das Allegorische und Mystische, treu, und hatte die Consequenz des Dogma für sich. Von seinen Schriften gegen Nestorius wird später die Rede

1) Ausg. von D. Petavius. Paris 1622. 2 Bde. fol. Cöln 1682.

sein. Nicht unwichtig ist seine apologetische Schrift gegen Julian in zehn Büchern. Seine übrigen Schriften sind allegorisirende und dogmatisirende Commentare über den Pentateuch und das Evangelium Johannis, Homilien und Briefe [1]).

b) Orientalen im engern Sinne.

Voranzustellen ist hier der grösstentheils der ersten Periode angehörende berühmte Bischof Eusebius von Cäsarea, gewöhnlich, wie er sich zu nennen pflegte, Eusebius Pamphili genannt, d. h. Freund des Pamphilus, des Presbyters in Cäsarea, welcher im Jahr 309 als Märtyrer starb. In die zweite Periode reicht Eusebius noch herüber, da er im Jahr 340 starb. Da er uns bereits aus der Geschichte der ersten Periode bekannt ist, so ist hier wenig über ihn hinzuzusetzen. Seine Schriften sind theils historischen, theils exegetischen, theils apologetischen und dogmatischen Inhalts. Die wichtigsten für die Dogmengeschichte sind die apologetischen, die beiden Hauptwerke, die ***Praeparatio evangelica,*** Προπαρασκευὴ εὐαγγελικὴ in fünfzehn Büchern [2]), und die ***Demonstratio evangelica,*** Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις in zwanzig Büchern, von welchen aber blos noch die zehn ersten vorhanden sind [3]). Das erstere Werk ist vornämlich gegen die Heiden, das letztere gegen die Juden gerichtet. Um eine günstige Aufnahme des Beweises der christlichen Wahrheit vorzubereiten, zeigt Eusebius in den sechs ersten Büchern der ***Praep. ev.*** die Ungereimtheit und Nichtigkeit der heidnischen Religion, und in den neun folgenden die Vorzüge der christlichen. Das Werk ist in seinem ersten Theile durch Mittheilung von

---

1) Ausgabe von Aubert. Paris 1638. VII T. fol. A. bei A. Mai Script. vet. coll. T. VIII.

2) Ausgabe von Vigerus, Paris 1628. Heinichen, Leipz. 1842. Gaisford, Oxon. 1843.

3) Ausgabe von Montacutius, Paris 1628. Colon. 1688. Gaisford, Oxon. 1852.

Fragmenten aus ältern verloren gegangenen Schriften über heidnische Religion und Mythologie sehr schätzbar und ein Beweis der ausgebreiteten Belesenheit des Eusebius. Auf diese Vorbereitung folgte dann der durch sie eingeleitete Beweis von der Wahrheit des Evangeliums selbst, die Ἀπόδειξις εὐαγγ., in welcher der Beweis eigentlich gegen die Juden geführt wird, die Eusebius aus ihren eigenen Schriften, aus den deutlichen Weissagungen der Propheten von der Erscheinung und Person Jesu, von der Wahrheit des Christenthums zu überzeugen sucht. Die apologetische Schrift gegen Hierokles ist schon früher erwähnt worden. Dogmatischen Inhalts sind die zwei Bücher *Contra Marcellum*, und *De theol. ecclesiast.* drei Bücher, ebenfalls gegen Marc. [1]).

Cyrill, Bischof von Jerusalem, gehörte wie Eusebius von Cäsarea zur semiarianischen Partei, trat aber später dem nicänischen Dogma bei. Er war auf der zweiten ökumenischen Synode in Constantinopel im Jahr 381 zugegen, und starb wenige Jahre nachher. Eine für die Geschichte des Dogma nicht unwichtige Schrift sind seine dreiundzwanzig Katechesen, eine Erklärung des Glaubenssymbols und der heiligen Gebräuche; achtzehn sind *ad competentes*, die fünf letzten an schon Getaufte gerichtet, diese heissen daher *catech. mystagogicae.* Sie sind das erste Beispiel einer populären Religionslehre [2]).

Nun folgen in der orientalischen Kirche die der antiochenischen Schule angehörenden Kirchenlehrer. Von den Begründern dieser Schule, von Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, deren Werke grossentheils verloren gegangen sind, ist schon früher die Rede gewesen. Der erste antiochenische Kirchenlehrer, von welchem wir noch eine

1) In der Ausgabe von Montacutius.

2) Ausgabe von Touttée, Paris 1720.

Reihe von Schriften haben, ist Johannes, welchem in der Folge, seit dem siebenten Jahrhundert, wegen seiner glänzenden Beredtsamkeit der Beiname Chrysostomus gegeben wurde. Er war zu Antiochien geboren im Jahr 354, und bildete sich zugleich mit Theodor von Mopsuestia durch den Unterricht des Diodor von Tarsus, aber auch in der Schule des Redners Libanius, welcher selbst sein grosses Talent zur Beredtsamkeit anerkannt haben soll. Der Ruhm, welchen er sich durch seine öffentlichen Vorträge erwarb, gab die Veranlassung, dass er von dem Kaiser Arkadius, oder dem kaiserlichen Eunuchen Eutropius von Antiochien, wo er zuerst Diaconus, dann Presbyter war, zur bischöflichen Würde nach Constantinopel berufen wurde. Es fand damals zwischen der antiochenischen und constantinopolitanischen Kirche eine engere Verbindung statt. Vor Chrysostomus war Nectarius von Tarsus auf den bischöflichen Stuhl von Constantinopel erhoben worden, und auf Chrysostomus folgte Nestorius. Es hieng diess mit der damals zwischen den Bischöfen von Constantinopel und Alexandrien entstandenen Eifersucht zusammen, die auch das schon erwähnte Schicksal des Chrysostomus zur Folge hatte. Chrysostomus ist vorzugsweise homiletischer, und wie die genannten Antiochener exegetischer Schriftsteller, aber auch für die Geschichte des Dogma geben seine Schriften manche nicht unwichtige Beiträge [1]).

Von Nestorius, dem Nachfolger des Chrysostomus, welcher in der syrischen Stadt Germanicia geboren, als Schüler des Theodorus von Mopsuestia und als Presbyter der Kirche in Antiochien ganz der antiochenischen Schule angehört, sind nur einige Reden und Briefe, theils in der lateinischen Über-

1) Ausgabe von Montfaucon, Paris 1718—38, 13 Bde fol. Monogr. von Neander: Der heil. Johannes Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter. Berlin 1821. 1822. 2 Bde.

setzung des Marius Mercator [1]), theils fragmentarisch nach dem griechischen Originale in den Acten der ephesischen Synode auf uns gekommen [2]).

Der bedeutendste syrisch-antiochenische Schriftsteller der nestorianischen Periode ist Theodoret, ein Schüler des Chrysostomus und des Theodor von Mopsuestia, zuerst Diaconus in Antiochien, seit dem Jahr 420 ungefähr Bischof von Cyrus in Syrien, wo er im Jahr 457 starb. Auf sein Leben hatten die nestorianischen Streitigkeiten den grössten Einfluss. In Folge derselben wurde er im Jahr 440 seiner bischöflichen Würde entsetzt, und erst durch die Synode von Chalcedon in dieselbe wieder eingesetzt, nachdem auch er endlich aus Liebe zum Frieden in die Verdammung seines Jugendfreundes Nestorius eingewilligt hatte. Auch seine schriftstellerische Thätigkeit war besonders dem nestorianischen Streit gewidmet. Gegen Cyrill schrieb er ein Πενταλόγιον *s. de dispensatione, i. e. incarnatione verbi,* und besonders *Solutio capitum Cyrilli s. Reprehensio XII anathematismorum Cyrilli.* Von dem erstern sind nur Bruchstücke bei Marius Mercator erhalten. Gegen die eutychianisch-ägyptische Lehrweise über die Person Christi schrieb er im Jahr 447 drei Dialogen unter dem Titel: Ἐρανιστὴς oder Πολύμορφος, der Bettler oder der Vielgestaltige, womit er diese neue Irrlehre als eine aus vielen alten Irrlehren gleichsam zusammengebettelte bezeichnen wollte. Der erste Dialog, ἄτρεπτος benannt, handelt von der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens, der zweite, ἀσύγχυτος, von der Unvermischtheit der beiden Naturen, der dritte, ἀπαθής, von der Leidenslosigkeit der göttlichen Natur, Begriffe, die die antiochenisch-syrische Dogmatik der alexandrinisch-ägyptischen gegenüber festhielt. Auch sieben

1) Sermones Nestorii in Gallandii Bibl. Patr. VIII. S. 629 f.

2) Bei Mansi Coll. conc. T. IV. S. 1197 f.

andere Dialogen werden ihm zugeschrieben, von welchen zwei gegen die Anomöer, drei gegen die Macedonianer, zwei gegen die Apollinaristen gerichtet sind. In die frühere Zeit seines Lebens gehört die apologetische Schrift (gegen Julian) *De curandis affectionibus Graecorum*, Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων, ἢ εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις. Unter seinen historischen Schriften sind hier seine *Haereticae fabulae* in fünf Büchern zu nennen. Seine Commentare über mehrere alttestamentliche Schriften, und besonders über die paulinischen Briefe, haben unter den exegetischen Schriften aus dieser Zeit vorzüglichen Werth. Auch Briefe und Homilien (unter welchen sich besonders zehn über die Lehre von der Vorsehung auszeichnen) hat man von ihm [1]).

Aus der Periode nach der chalcedonensischen Synode, in welcher in der griechischen Kirche bis an's Ende dieser Periode kein bedeutender theologischer Schriftsteller mehr auftrat, der Unterschied der bisher bestehenden theologischen Schulen verschwand, und nur der Monophysitismus eine gewisse Verschiedenheit der Lehrweise erhielt, nenne ich hier nur noch den schon früher als aristotelischen Philosophen und Theologen erwähnten Johannes Philoponus. Er lebte in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts und noch zu Anfang des siebenten in Alexandrien, und zeichnete sich durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn aus: den Beinamen Philoponus, der Arbeitsame, erhielt er von seiner schriftstellerischen Thätigkeit, als überaus fruchtbarer Schriftsteller und Polyhistor, auf dem Gebiet der Grammatik, Mathematik, Medicin und Theologie, daher auch Grammaticus genannt. Er war Gelehrter nach alexandrinischer Weise und,

1) Ausgabe von Jac. Sirmond, Paris 1642 in 4 Bden fol., wozu in einem fünften Band ein auctarium von Joh. Garnier kam, 1684. Neuere Ausgabe von Schulze und Nösselt. Halle 1769—1774 in 5 Bänden. 8.

wie es scheint, nicht Kleriker, sondern Rhetor und Lehrer der Philosophie. Ausser seinen nicht hieher gehörenden Commentaren über Aristoteles schrieb er gegen Proclus *De aeternitate mundi*, um die von den Platonikern hierüber aufgestellte Lehre zu bestreiten [1]). Diese philosophische Untersuchung der Lehre von der Ewigkeit der Welt veranlasste ihn, diese Lehre auch theologisch zu erörtern in sieben Büchern einer Erklärung der mosaischen Schöpfungsgeschichte, in welcher er mit aristotelischer Dialektik besonders den Theodor von Mopsuestia bekämpfte [2]). Ausserdem schrieb Philoponus über die Lehre von der Auferstehung, gegen das vierte ökumenische oder chalcedonensische Concil, und gegen den Patriarchen von Constantinopel, Johannes Scholasticus, über die Lehre von der Trinität, nach Photius, aus welchem wir diese Schriften allein noch kennen, cod. 21. 55. 75. Die zuletzt genannte Schrift war es, die den Philoponus in den Verdacht des Tritheismus brachte. Aber auch in Ansehung der beiden erstern machte Photius der Orthodoxie des Philoponus heftige Vorwürfe: er habe die Auferstehung geläugnet und die chalcedonensische Synode des Nestorianismus beschuldigt [3]).

Noch ist hier zum Schlusse der Übersicht der aus der griechischen Kirche für die Geschichte des Dogma in unserer Periode vorhandenen Quellen eine Sammlung von Schriften zu erwähnen, die bei der Ungewissheit ihres Ursprungs nur hier ihre Stelle finden können. Es sind die Schriften, die unter dem Namen des Areopagiten Dionysius, desselben, welchen der Apostel Paulus nach Apostelgeschichte 17, 34 zum

---

1) Vgl. Gass, Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche. 1844. S. 15.

2) In Gall. Bibl. T. XII. S. 473 f. Vgl. Trinitätsl. II. S. 28.

3) Vgl. Joh. Philoponus. Eine dogmenhistorische Erörterung von Frechsel, Theol. Stud. und Krit. 1835. 1. S. 95.

Christenthum bekehrte, auf uns gekommen sind. Es sind folgende Schriften: 1. ein Buch von den göttlichen Namen. Diess ist die Hauptschrift; 2. von der mystischen Theologie; 3. zehn Briefe; 4. von der Hierarchie, der himmlischen und der kirchlichen [1]). Diese letztere Schrift ist nach der ersten von den göttlichen Namen die wichtigste und ausführlichste. Ihre Unächtheit ist seit der classischen Untersuchung von J. Dallæus, De scriptis, quae sub Dionysii Areop. et Ignatii nominibus circumferuntur, Genf 1666, eine längst entschiedene Sache; aber zweifelhafter ist man über Zweck, Anlass, Ursprung dieser Schriften, seitdem in der neuern Zeit Baumgarten-Crusius und Engelhardt auf sie wieder aufmerksam gemacht haben [2]). Angeführt werden sie zuerst im sechsten Jahrhundert (i. J. 532) unter Kaiser Justinian von Severianern, einer Partei der Monophysiten. Paulus aber ist der Meinung [3]), sie gehören in das Zeitalter Julian's und seien mit dem Versuch der beiden Apollinaris zusammenzustellen, die heidnische Kunst und Litteratur christlich nachzubilden. Ungefähr ebenso wollte nach ihm der Verfasser dieser Schriften darthun: wer Mysterien will, der findet auch im Christenthum die eigentlichen Mysterien, in der mystischen Lehre von dem Wesen Gottes, in der himmlischen Hierarchie der Lehre von den Engeln, in der irdischen Hierarchie der Hierarchen (Bischöfe), Priester, Liturgen (Tempeldiener) und Therapeuten (geweihten Laien, Mönchen). Der Gedanke eines solchen Antitypus gegen das Heidenthum möge am ehesten

---

1) Opp. ed. Corderius Antv. 1634. Ven. 1755—56.

2) Baumgarten-Crusius in einem Progr. De Dion. Areop. Jen. 1823. (Opp. theol. Jen. 1836 p. 265). Engelhardt in der Übersetzung dieser Schriften mit Abh. Sulzb. 1823. 2 Th. Vgl. Ritter, Gesch. der chr. Philosophie II. S. 519.

3) In der Anzeige dieser Schrift in den Heidelberger Jahrbüchern 1825.

in Athen unter den mit Heiden studirenden Christen zur Zeit Julian's entstanden und daher der Athener, der Areopagite Dionysius, als Überlieferer angenommen worden sein. Baumgarten-Crusius hält den unbekannten Verfasser für einen Alexandriner, und glaubt, diese Schriften enthalten besonders eine Anwendung der so wichtigen dionysischen Mysterien auf das Christenthum, und daher komme es, dass er sich gerade den Namen Dionysius gab, und diesen dann wieder mit dem christlichen Namen des Areopagiten Dionysius in Verbindung setzte, um damit die Übertragung der dionysischen Mysterien auf das Christenthum anzudeuten. Das Wahrscheinlichste ist, dass diese Schriften einen Christen zum Verfasser haben, welcher mit der Schule des Neuplatonikers Proclus, die noch im fünften Jahrhundert in Athen blühte, in näherem Zusammenhang stand. Der ganze Charakter dieser Schriften und die Zeit, in welcher sie zuerst bekannt wurden, macht diess sehr glaublich. Der Gedanke, Christenthum und Platonismus auf diese Weise zu verbinden, kann in jener Zeit besonders, in welcher das Christenthum in das allgemeine Bewusstsein der Zeit so tief eingedrungen war, und doch auch die Begeisterung für den Platonismus noch Manchen beseelte, nicht befremden, und je weniger der Verfasser in einem Versuche dieser Art nur einen subjectiven Gedanken sehen konnte, desto natürlicher war es, dass er ihn nach bekannter Weise als eine Tradition aus dem apostolischen Zeitalter angesehen wissen wollte. Bei dem hohen Ansehen, zu welchem diese Schriften bald in der Kirche gelangten, wurden sie eine Vermittlung zwischen dem Neuplatonismus und Christenthum, und der Neuplatonismus theilte auf diesem Wege dem kirchlichen System einen gewissen Charakter mit, welchen es in der katholischen Kirche nie ganz verlor.

2. Occidentalisch-lateinische Kirchenlehrer.

Auch die lateinische Kirche hat eine nicht geringe Zahl

ausgezeichneter Kirchenlehrer. Finden wir auch nicht eine so grosse Zahl origineller und selbstständiger Kirchenlehrer, die eine solche Verschiedenheit der Lehrweise und Richtung begründen konnten, wie in der griechischen, so ist dagegen der Eine Augustin um so hervorragender an Geist und Einfluss.

Der arianischen Periode gehört Hilarius an, welcher um das Jahr 350 Bischof von Pictavium, oder Poitiers, in Gallien wurde. Mit dem nicänischen Dogma wurde er erst damals bekannt, als der Kaiser Constantius als Herr des Abendlandes nun auch hier den arianischen Lehrbegriff zum allgemein herrschenden machen wollte. Er fand dasselbe mit seiner eigenen theologischen Überzeugung so übereinstimmend, dass er es nun mit grossem Eifer gegen die Arianer verfocht, aber ebendesswegen von dem Kaiser Constantius nach Phrygien verwiesen wurde. Er starb 368. Er ist der erste entschiedene Anhänger der nicänisch-athanasianischen Lehre im Abendlande. Seine Hauptschrift sind seine zwölf Bücher *De trinitate.* Auf dasselbe Dogma und den arianischen Streit beziehen sich die Schriften: *Ad Constantium, De synodis adv. Arianos* und *De synodis Ariminensi et Seleuciensi,* von welcher letztern Schrift blos Fragmente übrig sind. Ausserdem hat man von ihm auch noch Commentare über die Psalmen und das Evangelium Matthäi, in welchen er vorzüglich dem Origenes folgte. Es fehlt dem Hilarius nicht an Scharfsinn, einer gewissen speculativen Tiefe und eigenthümlichen Ideen, welchen er nur nicht immer den angemessenen Ausdruck zu geben weiss [1]).

Ambrosius, Bischof von Mailand, war von vornehmer römischer Abkunft. Sein Vater war kaiserlicher Statthalter in Gallien, er selbst hatte als Statthalter von Ligurien seinen Sitz in Mailand. Als hier nach dem Tode des Bischofs Au-

---

1) Opp. ed. ord. Benedict. e congr. S. Mauri. Par. 1693. Maffei Veron. 1730. 2 T. A. Mai Scr. vet. coll. T. VI.

xentius im Jahr 374 bei der neuen Bischofswahl eine heftige Spaltung entstand und Ambrosius desswegen sich selbst in die Kirche begab, um das Volk zur Ruhe zu ermahnen, wurde sein von einem Kinde ausgerufener Name bei der allgemeinen Achtung, in welcher er stand, als eine Stimme Gottes genommen, und die Wahl fiel auf ihn, ob er gleich damals erst Katechumene war. Er starb 398. Ambrosius ist bedeutender durch seine kirchliche Wirksamkeit, als durch seine theologischen Schriften. Die wichtigsten der dogmatischen sind: *De fide et trinitate ad Gratianum Augustum* (auf dessen Aufforderung er sie schrieb) *libri quinque. De spiritu s. libri tres.* Bei den Schriften *De mysteriis* und *De sacramentis libri sex* ist zweifelhaft, ob er der Verfasser ist [1]).

Der gelehrteste unter den lateinischen Kirchenlehrern ist unstreitig Hieronymus. Er war zu Stridon, an der Grenze von Dalmatien und Pannonien, ungefähr im Jahr 331 geboren, beschäftigte sich in Rom lange Zeit mit grammatischen und rhetorischen Studien, und brachte sodann sein Leben an verschiedenen Orten zu, wo er entweder für seine Wissbegierde oder seinen Hang zur mönchischen Ascese Nahrung fand, zu Aquileja, wo er mit dem Presbyter Rufin in vertraute Verbindung kam, in Antiochien, wo er den Unterricht des benachbarten Bischofs Apollinaris von Laodicea benützte, in einer syrischen Wüste, wo er als Ascet lebte, und von einem bekehrten Juden hebräisch lernte, in Constantinopel, wohin ihn der Ruf des gelehrten Gregor von Nazianz zog. Nachdem er einige Jahre wieder in Rom gelebt hatte, begab er sich auf's neue in den Orient nach Palästina, wo er nun ganz der Mönchsascese und seinen gelehrten Arbeiten sich widmete, und im Jahr 420 starb. Die Unstetigkeit und

1) Opp. ed. ord. Bened. Par. 1686—90. 2 T. f. Gilbert Lips. 1839. 2 Bde.

Veränderlichkeit, die schon sein äusseres Leben zeigt, war ihm überhaupt eigen, und sie erscheint sogar als eine Charakterlosigkeit, die bei so vielem Unwürdigen, das er so oft sich erlaubte, auf sittliche Achtung keinen Anspruch machen kann. Als Gelehrter aber ist er achtungswerth, und die Verdienste, die er sich um die h. Schrift, besonders auch durch Verbesserung der alten lateinischen Übersetzung des alten und neuen Testaments (Vulgata), erwarb, verdienen immer anerkannt zu werden. Er war jedoch sosehr nur Kritiker und Interpret, dass für die Fortbildung und Entwicklung des Dogma, wofür er auch wegen der ängstlichen Sorge für seinen orthodoxen Ruf nicht der Mann war, in seinen zahlreichen Schriften sich wenig erhebliches findet. Als dogmatische Schriften mögen hier genannt werden seine *Epistola ad Ctesiphontem adversus Pelagium*, und seine vier *Dialogi contra Pelagianos*, worin er in einem Gespräch zwischen einem Orthodoxen und einem Pelagianer die augustinische Lehre vertheidigt [1]).

Von Augustin, auf welchen wir nun hier kommen, musste schon früher bei der allgemeinen Charakteristik dieser Periode die Rede sein. Er war in der numidischen Stadt Tagaste im Jahr 354 geboren. Sein Vater war ein Heide, welcher erst in seinen spätern Jahren zum Christenthum übertrat, seine Mutter Monica aber eine geborne Christin, welche durch die fromme Erziehung, die sie ihrem Sohne gab, wie schon früher bemerkt worden ist, grossen Einfluss auf ihn hatte. Seine wissenschaftliche Bildung erhielt er theils in der numidischen Stadt Madaura, theils in Carthago, wo er sich von seinem siebenzehnten Jahr bis zum neunundzwanzigsten mit wenigen Unterbrechungen aufhielt und nach Vollendung seiner Studien Rhetorik lehrte. In diese Zeit fällt das ausschweifende Leben,

1) Ausgabe von dem Benedict. Martianay, Paris 1693—1706. 5 Bde. fol. von Vallarsi. Verona 1734—42. 11 Bde. fol.

welchem er sich in seiner Jugend hingab, und seine Verbindung mit der Secte der Manichäer. Um als Lehrer der Rhetorik einen grössern Wirkungskreis zu finden, begab er sich im Jahr 383 nach Rom, und hierauf im folgenden Jahre von Rom nach Mailand, wo er als öffentlicher Lehrer der Rhetorik angestellt wurde. Während seines Aufenthalts in Mailand erfolgte in ihm zuerst die Veränderung, die für sein folgendes Leben entscheidend war. Grossen Antheil an derselben hatte der Bischof Ambrosius, durch welchen Augustin mit dem katholischen Lehrbegriff näher bekannt wurde, und von welchem er nun auch an Ostern des Jahrs 387 die christliche Taufe erhielt. Kurze Zeit nachher, im Jahr 388, begab er sich über Rom nach Africa, wo er nun in der Nähe seiner Vaterstadt mit einigen Freunden in mönchischer Einsamkeit in einem *monasterium* zusammenlebte, bis der Ruf, welchen er durch seine Lebensweise und seine Schriften erlangte, die Veranlassung gab, dass er in Hippo Regius, wohin er im Jahr 391, um einen Heiden zu bekehren, gekommen war, gegen seinen Willen die Stelle eines Presbyters annehmen und sich dazu von dem Bischof ordiniren lassen musste. Als er wenige Jahre nachher, im Jahr 395, die bischöfliche Würde erhalten hatte, begann nun erst diejenige Periode seines Lebens, in welcher wir ihn bis an seinen Tod, im Jahr 430, in den verschiedensten Beziehungen des kirchlichen Lebens mit rastlosem Eifer thätig sehen.

Unter seinen Schriften, von welchen er die meisten in fortwährendem Kampfe mit Häretikern aller Art, Manichäern, Donatisten, Arianern, Pelagianern und Semipelagianern verfasste, sind die wichtigsten diejenigen, die den pelagianischen Streit, oder die Lehren, um die es sich in demselben handelte, betreffen. Da Augustin in seiner Lehrweise sich nicht gleich blieb, und sein eigentliches System erst allmählig ausbildete, so sind die frühern Schriften, in welchen er noch von manchen

Bestimmungen seines spätern Systems abweicht, von den spätern der pelagianischen Periode zu unterscheiden. Von seinen frühern Schriften gehören folgende hieher:

De libero arbitrio libri tres, die er im Jahr 388 anfieng und im Jahr 395 vollendete. — *De genesi contra Manich.* — *De genesi ad literam* L. 12. — *De vera religione.* — *De trinit.* L. 15, wichtig für die Trinitätslehre und den arianischen Streit. — *De diversis quaestionibus s. Responsiones ad quaestiones LXXXIII.* Sie wurden zuerst einzeln aufgesetzt im Jahr 390, dann gesammelt und umgearbeitet im Jahr 398. — *De diversis quaestionibus VII. ad Simplicianum Mediol. Episc. Libri duo* vom Jahr 397. — *De catechizandis rudibus* (eine Schrift derselben Art, wie Gregor's von Nyssa λόγος κατηχ. und Cyrill's von Jerusalem Katechesen) bald nach 400.

Die wichtigsten seiner polemischen Schriften gegen die Pelagianer sind folgende:

De peccatorum meritis et remissione ac de baptismo parvulorum Libri tres ad Marcellinum vom Jahr 412. — *De natura et gratia contra Pelagianos* vom Jahr 415. — *De gestis Pelagii, contra adversarios gratiae ad Aurelium Ep. Carth.* vom Jahr 416 oder 417. — *De gratia Christi et peccato originali, contra Pelagium et Coelestium libri duo* vom Jahr 418. — *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium l. duo* vom Jahr 418 und 420. — *Contra duas epistolas Pelagianorum Libri quatuor ad Bonifacium I. Ep. Rom.* vom Jahr 420. — *Contra Julianum Libri sex*, vom Jahr 421. — *De gratia et libero arbitrio ad Valentinum Abbatem et monachos Adrumetinos* vom Jahr 426. — *De correptione et gratia Liber ad eosdem* vom Jahr 427. — *De praedestinatione Sanctorum Libri duo* (das zweite Buch wird gewöhnlich *De dono perseverantiae* genannt) vom Jahr 428 oder 429. — *Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum sex libros complectens* vom Jahr 428 oder 430.

Von den übrigen Schriften Augustin's sind bemerkenswerth: die *Confessiones* in 13 B., eine Selbstbiographie vom Jahr 400; damit hängen zunächst zusammen seine *Retractationes*, um 429, in welchen er sich über das Verhältniss seiner späteren Werke zu den früheren erklärte; *de doctrina christ.* L. 4, *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et charitate*, ein Versuch, den ganzen Inbegriff der christlichen Glaubenslehre summarisch zu umfassen; eine Hauptschrift sind endlich die *Libri XXII de civitate Dei*, wegen ihres Werths für die Apologetik. Es gibt kaum einen andern so fruchtbaren, und doch dabei so geistvollen theologischen Schriftsteller, wie Augustin. Seine Gelehrsamkeit kam allerdings seinem Geiste nicht gleich, doch wird auch jene bisweilen zu sehr herabgesetzt, wenn behauptet wird, dass er nicht einmal der griechischen Sprache kundig gewesen sei, was unrichtig ist, wenn er gleich es zu keiner grossen Vollkommenheit in derselben gebracht hatte [1]).

Auch von den Schriften des Hauptgegners des Augustin, des Pelagius, ist noch einiges auf uns gekommen, was sich grösstentheils in den Schriften seiner Gegner erhalten hat. Die für uns wichtigste noch vollständige Schrift ist die schön geschriebene *Ep. ad Demetriadem virginem*, an die Nonne Demetrias, *de virginitate*, geschrieben um das Jahr 412 oder 413 [2]). Auch die *Epistola ad Celantiam matronam de ratione pie vivendi*, welche, wie die *Ep. ad Dem.*, unter den Schriften des Hieronymus sich erhielt, wird dem Pelagius mit Wahrscheinlichkeit zugeschrieben. Das Glaubensbekenntniss *(libellus fidei)*, welches Pelagius an den römischen Bischof Innocentius im Jahr 417 sandte, das aber erst dem Zosimus übergeben wurde, ist

1) Opp. edd. Benedictini e congr. S. Mauri. Paris 1679—1700. 11 T. fol. Antv. 1700. Ven. 1729. 1756. Par. 1835—39. Monographie von Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. 2 B. 1821—33.

2) Ed. Semler. Hal. 1775, mit angehängter Ep. ad Celantiam.

unter dem Titel *Symboli explanatio ad Damasum* gleichfalls unter die Werke des Hieronymus, welchen man für den Verfasser hielt, zu stehen gekommen. Auf dieselbe Weise sind auch des Pelagius *Commentarii in epistolas Pauli*, Bemerkungen zu den dreizehn Briefen des Apostels, unter den Werken des Hieronymus erhalten worden; nur haben besonders die zu pelagianisch lautenden Stellen der Erklärung des Briefs an die Römer Veränderungen erlitten. Von andern Schriften des Pelagius, seinen *Capitula*, einer Sammlung biblischer Stellen moralischen Inhalts, seiner Schrift *De natura*, seinen vier Büchern *De libero arbitrio*, von seinem Brief an den römischen Bischof Innocentius, mit welchem er seinen *Lib. fidei* begleitete, haben sich in den Gegenschriften Augustin's wenigstens Fragmente erhalten.

Unter den dogmatischen Schriftstellern der römischen Kirche gebührt dem römischen Bischof Leo dem ersten oder Grossen (440—461) eine nicht unbedeutende Stelle, nicht sowohl wegen seiner Homilien und Reden, als vielmehr wegen der Briefe, die er aus Veranlassung der eutychianischen Streitigkeit schrieb [1]).

Der gleichfalls der lateinischen Kirche angehörende Schriftsteller Marius Mercator (wahrscheinlich ein Laie aus Nordafrica, zwischen 428 und 454), dessen Schriften erst zu Ende des siebenzehnten Jahrhunderts in der vatikanischen Bibliothek aufgefunden wurden, hat mehrere alte Urkunden, die sich hauptsächlich auf die Geschichte des nestorianischen Streits beziehen, in Übersetzungen erhalten. Eine eigene Abhandlung ist das *Commonitorium adversus haeresin Pelagii et Coelestii, vel etiam scripta Juliani* vom Jahr 431, ebenso das *Commonitorium super nomine Coelestii*, dem Kaiser

1) Ausgabe von Pasch. Quesnel. Leiden 1700, vermehrte Ausgabe der Brüder Ballerini. Venedig 1753. 3 Bde. fol.

Theodosius II. übergeben im Jahr 429, wodurch Marius Mercator die Vertreibung der Pelagianer aus Constantinopel bewirkte. Auch schrieb er ein *Common. in Symbolum Theodori Mopsv.* und eine *Epist. de discrimine inter haeresin Nestorii et dogmata Pauli Samos. etc.* [1])

Nun folgen die ersten semipelagianischen Schriftsteller, an deren Spitze gewöhnlich Johannes Cassianus gestellt wird, welcher, wie man glaubt, von den Gegenden des schwarzen Meers herstammte (einer von den sogenannten scythischen Mönchen) und lange im Orient umherreiste, einige Zeit auch bei Johannes Chrysostomus zubrachte, als Diaconus, zuletzt aber nach Massilia sich begab, und daselbst Stifter und Abt eines berühmten Klosters wurde, in welchem er bald nach 432 starb. Er schrieb *De institutis coenobiorum Libr. XII. Collationes Patrum XXIV. De incarnatione Christi adv. Nestorium Libr. VII* [2]).

Vincentius, in dem Kloster der Insel Lerina bei der Provence, wo einer der vornehmsten Sitze des Semipelagianismus war, schrieb im Jahr 434 ein *Commonitorium*, das wegen der Bestimmtheit, mit welcher Vincentius in demselben die Lehre von der Tradition entwickelte, sehr berühmt geworden ist. Er verräth, wenn er auch gleich sich nicht bestimmter ausspricht, die semipelagianische Denkweise, und ist daher auch wahrscheinlich der Verfasser der *Capitula objectionum Vincentianarum*, gegen welche der nachher zu nennende Prosper schrieb.

---

1) Opp. ed. Garnerius 1673. Steph. Baluzius, Par. 1684. Gall. Bibl. v. P. T. VIII. p. 613 ff.

2) Opp. ed. Alardus Gazaeus. Duaci 1616. Atrebati 1628. Vgl. Wiggers: *De Joanne Cassiano Massiliensi, qui Semipelagianismi auctor vulgo perhibetur, Comment.* III. Rost. 1824. 25. Auch Geffcken: *Historia Semipelagianismi antiquissima*, Gött. 1826. Wiggers: Versuch einer pragmatischen Darstellung des Semipelagianismus in seinem Kampf gegen den Augustinismus. 1833.

Salvian, Presbyter in Marseille um das Jahr 440, schrieb *De gubernatione Dei* [1]).

Einer der ausgezeichneteren Semipelagianer war Faustus aus Britannien, Abt des Klosters Lirinum, seit dem Jahr 454 Bischof von Regium (Reji, Riez) in der Provence. Er schrieb gegen den Presbyter Lucidus, einen Anhänger der Prädestinationslehre, eine *Epistola ad Lucidum Presbyterum*, und aus derselben Veranlassung eine Schrift *De gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio*, nebst einer *Epistola* an Leontius, den Metropoliten von Arles [2]).

Der jüngere Arnobius, der um die Mitte des fünften Jahrhunderts im südlichen Gallien lebte, und einen noch vorhandenen Commentar über die Psalmen schrieb, äussert sich in demselben ebenfalls entschieden semipelagianisch, wie z. B. zu Ps. 146. Man hält ihn gewöhnlich auch für den Verfasser der eigenen Schrift, die unter dem Titel: *Praedestinatus* [3]) auf uns gekommen ist. Wahrscheinlich hat aber diese Schrift, in welcher die schroffe Prädestinationslehre widerlegt wird, einen andern Semipelagianer zum Verfasser.

---

1) Commonit. Vinc. ed. Klüpfel. Viennae 1809, cum Salviani opp. ed. St. Baluzius. Par. 1684.

2) In der Bibl. max. PP. Lugd. T. VIII. S. 525 ff. Mansi, Conc. coll. T. VII. p. 1007 ff.

3) *Sive praedestinatorum haeresis et libri S. Augustino temere adscripti refutatio.* Ed. Sirmond. Par. 1643. Vgl. Wiggers, Versuch einer pragm. Darst. des Semipelagianismus S. 330 f. Neander, K.G. IV. S. 1202 f. Dogmengesch. herausg. v. Jacobi, I. S. 399. Der zweite Theil des aus drei Theilen bestehenden Buchs, die angeblich augustinische Schrift, ist wohl von dem Verfasser nicht vorgefunden und wirklich für das Werk eines Prädestinatianers gehalten, sondern von ihm selbst gemacht worden. Er wollte durch die schroffste Darlegung der augustinischen Prädestinationslehre, wie sie nur in einer dem Augustin untergeschobenen ketzerischen Schrift habe verbreitet werden können, diese Lehre gehässig machen und auf diesem Wege, ohne directen Angriff auf Augustin, widerlegen.

Gegen die Semipelagianer und für Augustin schrieben folgende:

Prosper, im Anfang des fünften Jahrhunderts in Aquitanien geboren, daher Aquitanus genannt. Von seinen Lebensverhältnissen ist sehr wenig bekannt. Er schrieb eine *Epist. ad Augustinum* und eine *Epist. ad Rufinum*, beide über die Lehre der Semipelagianer. Mit denselben hat er es auch in seinem *Carmen de ingratis* zu thun. Gegen Cassian's *Collationes* schrieb er *De gratia Dei et libero arbitrio contra collatorem.* Ferner gleichfalls für Augustin: *Responsiones ad capitula objectionum calumniantium Gallorum* und *Pro Aug. doctrina responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum* [1]).

Fulgentius, Bischof zu Ruspe in Africa (er starb im Jahr 533), schrieb neben mehreren andern Schriften *Libr. tres de veritate praedestinationis et gratia Dei* gegen Faustus, *Libr. tres ad Monimum*, von welchen der erste *De dupl. praedest.* handelt, eine *Ep. synodica Episc. Africanorum in Sardinia exulum*, ferner eine Schrift *De incarnatione et gratia ad Petrum diaconum* und einige andere Schriften [2]).

Auch der unbekannte Verfasser der Schrift *De vocatione omnium gentium* gehört hieher. Dagegen ist Gennadius, Presbyter in Massilia, welcher seinen *Catalogus virorum illustrium* und *de fide s. de dogmatibus ecclesiasticis* im Jahr 495 schloss, zur Partei der Semipelagianer zu rechnen [3]).

Andere minder bedeutende Schriftsteller müssen übergangen werden. In keiner Periode nehmen unter den Quellen die Synodalacten eine so bedeutende Stelle ein, wie in dieser [4]).

---

1) Opp. ed. le Brun de Marette et Mangeaut. Par. 1711. Rom. 1758.

2) Ausgabe Par. 1684, in Bibl. PP. Lugd. IX.

3) Fabricius Bibl. eccl. Hamb. 1718. Augustini opp. ed. Bened. T. VIII.

4) Mansi, Sacr. Concil. collectio. XXXI T. Flor. et Venet. 1759 ff. Vgl. Hefele, Conciliengeschichte. Bd. 1. 2. Freib. 1855 f.

Geschichte der Apologetik.

Die Wichtigkeit, welche die Apologetik in der ersten Zeit der christlichen Religion und Kirche haben musste, hatte sie zum Theil auch noch in der zweiten Periode. Zwar konnte die Vertheidigung und Rechtfertigung des Christenthums, nachdem die christliche Religion die ihr gegenüberstehende heidnische besiegt hatte, und selbst zur Staatsreligion geworden war, nicht mehr dasselbe unmittelbare practische Interesse haben, aber theils wurde auch dieses Interesse durch den, wenn auch vorübergehenden, doch sehr ernstlich gemeinten Versuch des Kaisers Julian, wieder sehr nahe gelegt, theils hielt man jetzt in der Apologetik um so mehr die höhere wissenschaftliche Aufgabe fest, das Christenthum unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Religionsgeschichte und Religionsphilosophie zu stellen, um es so seinem Ursprung und Wesen nach geschichtlich und wissenschaftlich zu begreifen. In dieser letztern Beziehung sind die Hauptapologeten unserer Periode Athanasius, Eusebius von Cäsarea und Augustin; die erstere mehr practische Seite der Apologetik hat in Cyrillus von Alexandrien einen neuen Bearbeiter erhalten, dessen zehn Bücher gegen den Kaiser Julian uns mit diesem neuen Angriff, welchen Julian auch als Schriftsteller auf das Christenthum unternommen hat, näher bekannt machen.

Julian hatte im Jahr 363 während seines parthischen Feldzugs ein Werk in sieben Büchern gegen die Christen geschrieben. In Ansehung des Tons, in welchem er vom Christenthum spricht, und der Art und Weise seiner Bestreitung hat er manche Ähnlichkeit mit Celsus. Er sieht im Christenthum nur Schlechtes und Verwerfliches, eine Mischung des Schlechtesten aus dem Judenthum und Heidenthum. Wenn man die Sache näher betrachte, so finde man, dass die Gottlosigkeit der Christen aus jüdischer Freiheit und heidnischem Indiffe-

rentismus und Synkretismus zusammengesetzt sei [1]). Durch das, was man aus den Schriften der Christen lerne, gehe alles von Natur Gute und Edle verloren und falle von der Gottheit ab, jeder, in welchem auch nur etwas Besseres sei, müsse sich sobald als möglich von dieser Gottlosigkeit hinwegwenden [2]). Er wollte, wie er sagte, in seiner Schrift die Gründe offen darlegen, die ihn auf die Überzeugung gebracht haben, dass die Lehre der Secte der Galiläer ein recht boshaft ersonnener Betrug sei, der ohne irgend etwas Göttliches zu enthalten, sich nur an die Leichtglaubigkeit und den Unverstand der Menschen halte, um Wundermärchen den Glauben der Wahrheit zu verschaffen [3]). Wie andere Gegner des Christenthums nahm auch Julian seine stärksten Argumente gegen das Christenthum von der Voraussetzung seiner Identität mit der alttestamentlichen Religion. Er unterwarf die mosaische Schöpfungs- und Urgeschichte einer sehr strengen Kritik, und gab der platonischen, im Timäus enthaltenen Lehre weit den Vorzug vor der mosaischen, die ihm nur Ungereimtheiten und Widersprüche zu enthalten, und so vieles gar nicht zu erklären schien [4]). Besondern Anstoss nahm er an dem mosaischen Particularismus, dass nach Moses der Weltschöpfer das Volk der Hebräer sich besonders erwählt und diesem alle seine Sorge zugewendet habe, ohne sich um die übrigen Völker zu bekümmern. Wenn Gott, wie der Apostel Paulus sage, nicht blos der Juden, sondern auch der Heiden Gott sei, warum er seinen prophetischen Geist nur zu den Juden geschickt habe u. s. w. [5]). Eine weit richtigere Ansicht haben hierüber die Griechen. Der Weltschöpfer sei

---

1) Cyr. Opp. ed. Aubert Par. 1638. T. VI. S. 238. vgl. S. 43.
2) A. a. O. S. 229.
3) S. 39.
4) Vgl. S. 49. 75. 86.
5) S. 106.

der gemeinsame Vater und König von allem, die einzelnen Völker aber seien besondern Göttern untergeordnet, deren jeder in seiner eigenen Sphäre walte. Da in dem Vater alles vollkommen und alles zusammen sei, die Particulargötter aber dieses oder jenes besondere Vermögen haben, wie Mars, Minerva, Mercur, so richte sich die Eigenthümlichkeit der Völker nach der Natur ihrer Götter. Die Ursache dieser Verschiedenheit der Völker, die nicht für zufällig zu halten sei, könne man nach der mosaischen Ansicht nicht erklären. Bei Moses beruhe alles auf Willkür und positiven Geboten Gottes, der in der Natur der Sache selbst liegende Unterschied werde nicht erklärt; der heidnische Universalismus in Betreff Gottes stehe hoch über dem jüdischen Particularismus. In dem mosaischen Verbot der Verehrung anderer Götter konnte Julian nur die grösste Irreligiosität sehen. Ob denn Gott neidisch sei, ob die Völker gegen seinen Willen die Götter verehren, warum der Gott der Hebräer den Polytheismus nicht verhindert habe, wenn er ihm so zuwider sei, warum er die Anbetung eines Sohns zugelassen, wenn er allein angebetet sein wolle [1]). Wie schon hierin der entschiedene Vorzug auf der Seite des Heidenthums ist, so können überhaupt die Hebräer mit den übrigen Völkern gar nicht verglichen werden. Alles, was sich auf Kunst und Wissenschaft bezieht, zur Bildung des Lebens gehört, ist bei den Hebräern schlecht und barbarisch, auch in ihrer Geschichte haben sie nichts Grosses aufzuweisen, sie haben keine Krieger, wie Alexander und Cäsar, haben beinahe nie als ein freies Volk gelebt [2]). Bei allem diesem konnte sich Julian nicht genug darüber wundern, wie die Christen sich zu dem Schlechteren wenden, wie sie die ewigen Götter verlassen, sich zu einem gestorbenen Juden

1) S. 154. 159.

2) Vgl. S. 218 f. 235. 208.

begeben, zu dem alten Todten noch so viele neue Todte hinzufügen, und den Gegenstand ihrer religiösen Verehrung nur in den Gräbern suchen konnten. Was denn Jesus in der ganzen Zeit seines Lebens Grosses und Denkwürdiges gethan habe, wenn man nicht das für etwas Grosses halten wolle, dass er einige Lahme und Blinde geheilt habe [1]). Wie Julian das mit dem Judenthum identische Christenthum zum Hauptgegenstand seines Angriffs machte, so war er nur consequent, wenn er dabei auch diess besonders hervorhob, dass die Christen, wenn sie einmal mit Verachtung der heidnischen Religion Juden sein wollen, nicht wahre und rechte Juden seien. Warum sie denn sich nicht beschneiden, nicht den Sabbath halten, nicht opfern? Sie sagen, das mosaische Gesetz habe eine blos temporäre Bedeutung, aber nach Moses solle es ewig sein, und wie sie denn gegen den Ausspruch Jesu Matth. 5, 17 sich rechtfertigen können? Entweder habe Jesus gelogen, oder beobachten sie das Gesetz nicht. Auch das machte Julian den Christen zum Vorwurf, dass sie nicht einmal bei der apostolischen Tradition bleiben, sondern sie noch gottloser umgestalten. Jesum habe weder Paulus Gott zu nennen gewagt, noch Matthäus, Lucas und Marcus, sondern erst der gute Johannes habe sich diess erlaubt, als er sah, dass schon eine grosse Volksmenge in den Städten Griechenlands und Italiens von dieser Krankheit befallen sei, und weil er wohl auch schon, wenn auch noch heimlich, hörte, dass die Gräber des Petrus und Paulus verehrt werden [2]). Einen Gott habe auch weder Moses (5 Mos. 18), noch Esaias (c. 7) geweissagt.

Was Cyrillus auf alles diess zu erwiedern hatte, darf nicht erst gesagt werden. Wie schon der Angriff nichts wesentlich Neues enthielt, so war diess noch weniger bei der

---

1) S. 191.

2) S. 327. 212. Vgl. über diesen Abschnitt d. Verf. K.G. II. S. 18 ff.

Vertheidigung der Fall. Die Hauptsache war noch immer die Rechtfertigung des Christenthums aus dem alten Testament, da man noch keinen andern Standpunkt kannte, um sich der objectiven Wahrheit des Christenthums bewusst zu werden.

Unter den Apologeten, welche nicht aus derselben polemischen Veranlassung die Wahrheit und Göttlichkeit festzustellen suchten, verdient Athanasius darum besondere Auszeichnung, weil er den Versuch machte, Heidenthum und Christenthum ganz als Momente des Entwicklungsganges der Religionsgeschichte zu begreifen, in den beiden, in diesem Sinne zusammengehörenden Schriften λόγος κατὰ Ἑλλήνων und περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου. Der Mensch ist ursprünglich als das Abbild des Logos geschaffen; da er aber vermöge seiner Freiheit dem Endlichen sich hingab, und den Charakter der endlichen Dinge annahm, so verfiel er der Sünde und dem Tod, und die in ihm herrschende Sünde bildete das zu ihrem Wesen gehörende Princip der Verendlichung, Versinnlichung und Verfinsterung ganz besonders in der heidnischen Vielgötterei und Idololatrie aus. Im Heidenthum verschwand das Gottesbewusstsein und das der Seele inwohnende Bewusstsein ihrer vernünftigen Natur völlig. Ebendarum verhalten sich Heidenthum und Christenthum wie der verlorengegangene und wiedergewonnene Logos. Im Christenthum ist der Logos, der an sich den Menschen nie verlassen konnte, dadurch wiederhergestellt, dass er Mensch geworden ist. Wie das Heidenthum die Religion der Sünde ist, so ist das Christenthum die Religion der Erlösung, und es ist demnach hieraus klar, dass das Christenthum apologetisch nicht besser gerechtfertigt werden kann, als wenn es als das nothwendige Princip nachgewiesen wird, durch welches in der Menschheit im Ganzen, wie im Leben des Einzelnen, alles Höhere, Vernünftige und Geistige bedingt ist.

Was sich dem Athanasius auf diese Weise als das Resultat

einer einfachen religionsphilosophischen Betrachtung ergab, dass das Christenthum als die Religion des menschgewordenen Logos die absolute Religion sei, suchte Eusebius in seinen beiden grossen apologetischen Werken mit dem ganzen Apparat seiner historischen Gelehrsamkeit zu erreichen. Seine *Praeparatio evangelica* ist eine religionsgeschichtliche Einleitung in das Christenthum und die christliche Theologie. Was das Christenthum seinem Wesen nach ist, dass die Christen nicht, wie man ihnen so oft zum Vorwurf machte, nur einen blinden unkritischen Glauben haben, sondern mit gutem Grunde (μετ' εὐλόγου κρίσεως), ganz der Natur der Sache gemäss, das Heidenthum verlassen haben, wollte er durch eine genaue Untersuchung der heidnischen Religionen nachweisen, aus welcher sich ergeben sollte, theils wie negativ sie sich zum Christenthum verhalten, theils wie alles Wahre und Richtige, das sie enthalten, seine Quelle nur in derselben Offenbarung hat, auf welcher das Christenthum selbst beruht. Für diesen Zweck legte er in den drei ersten Büchern die Göttermythen und Mysterien der alten heidnischen Völker dar, welchen man erst in Folge der Bekanntschaft mit Ideen der wahren alttestamentlichen Religion durch symbolische und allegorische Deutung eine physiologische, auf die Natur sich beziehende Bedeutung, die ursprünglich noch nicht in ihnen lag, zu geben gesucht habe. In den drei folgenden handelte er besonders von den alten Orakeln, und von demjenigen, was mit ihnen zusammenhängt, namentlich den Dämonen, auf deren Wirksamkeit das ganze alte Orakelwesen zurückzuführen ist. Hierauf machte er mit dem siebenten Buch den Übergang auf die Schriften und die Religionsgeschichte der Hebräer, um sodann vom zehnten Buch an näher nachzuweisen, wie die Hellenen alles aus den weit ältern Schriften des Moses und der Propheten genommen haben, woran sich der weitere Beweis anschliesst, dass die berühmtesten Philosophen der

Griechen, vor allen andern Plato, mit der Religion der Hebräer im Wesentlichen ganz übereinstimmen, und somit selbst ein Zeugniss von der Unwahrheit der heidnischen Religion geben. Den Schluss dieser evangelischen Vorbereitung macht hierauf noch die Widerlegung der von der alttestamentlichen Religion abweichenden Meinungen der griechischen Philosophen. Mit allem diesem sollte die genaueste Rechenschaft darüber gegeben werden, wie sehr die Christen im guten Bewusstsein der vernünftigen, in der Natur der Sache selbst liegenden Gründe von der heidnischen Religion sich losgesagt haben. Da aber die Religion, welche im Gegensatz gegen das Heidenthum als die allein wahre nachgewiesen wird, keine andere als die alttestamentliche ist, so musste auch dem darauf beruhenden Vorwurf des Widerspruchs begegnet werden, in welchen die Christen mit sich selbst kommen, wenn sie einerseits der Religion der Hebräer den unbedingten Vorzug vor der heidnischen geben, und doch im practischen Leben sich ganz anders verhalten, als die Juden. Diess ist der innere Zusammenhang der *Demonstratio evangelica* mit der *Praep. evang.*, wie Eusebius selbst die doppelte apologetische Aufgabe, welche er in seinen beiden Werken zu lösen suchte, bestimmte. *Praep. ev.* 15, 1. *Demonstr. ev.* 1, 1.

Um nun auch den zweiten, den Christen gemachten Hauptvorwurf zu beseitigen, geht Eusebius davon aus, dass das Christenthum, ungeachtet seiner Identität mit der alttestamentlichen Religion, doch weder Judenthum noch Heidenthum, sondern eine eigenthümliche, aber keine neue, sondern eine sehr alte Religion sei. Wenn das Heidenthum im Allgemeinen die polytheistische Religion sei, in welcher sich jedes Volk an seine vaterländische Sitte halte, das Judenthum die in der Abhängigkeit von dem Einen höchsten Gott nach dem mosaischen Gesetz eingerichtete Lebensweise, so gebe es ja auch noch eine dem Judenthum vorangehende alttestament-

liche Religion. So sei der Christianismus weder Hellenismus noch Judaismus, sondern τὸ μεταξὺ τούτων παλαιότατον εὐσεβείας πολίτευμα καὶ ἀρχαιοτάτη μέν τις φιλοσοφία, πλὴν ἀλλὰ νεωστὶ πᾶσιν ἀνθρώποις, τοῖς καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης νενομοθετημένη. 1, 2. Das Christenthum ist daher nur die Erneuerung der uranfänglichen patriarchalischen Religion, zu welcher sich das eigentliche Judenthum nur als eine bestimmte particuläre Religion verhält. Aber auch nicht blos als Erneuerung und Wiederherstellung der ursprünglichen Religion kann das Christenthum angesehen werden, es ist vielmehr die Erfüllung und Vollendung derselben. Die objective Wahrheit des Christenthums wird demnach 1. daraus nachgewiesen, dass es eine alttestamentliche Religion gibt, welche noch nicht das Judenthum ist, und doch alle Wahrheit der Religion in sich hat; 2. daraus, dass das Christenthum in jener ältesten alttestamentlichen Religion, in den den Patriarchen gegebenen Verheissungen, prophetisch enthalten ist, aber dieselbe Prophetie zieht sich durch alle Schriften des alten Testaments hindurch. Die Prophetie ist so überhaupt das Vermittelnde zwischen der Urreligion und dem Christenthum, in dem prophetischen Sinne der Schriften des alten Testaments ist schon das ganze Christenthum, noch ehe es zur wirklichen Erscheinung wurde, auf geistige Weise an sich enthalten, und es kommt demnach nur darauf an, diesen prophetischen Inhalt in allen seinen Beziehungen sich zum klaren Bewusstsein zu bringen, was die eigentliche apologetische Aufgabe der *Demonstratio evangelica* ist.

Die Hauptaufgabe, mit welcher es die Apologetik von Anfang an zu thun hatte, das Christenthum sowohl in seinem Unterschied vom Judenthum als in seiner Einheit mit demselben zu begreifen, hat durch Eusebius darin eine Erweiterung erhalten, dass er das ganze Gebiet der Religionsgeschichte in den Kreis seiner Betrachtung zog, und den apologetischen

Beweis zu einer religionsgeschichtlichen Deduction machte. Wir sehen so schon in Athanasius und Eusebius das immer weiter gehende und methodischer durchgeführte Bestreben, den ganzen Gang der Religionsgeschichte in der vorchristlichen Zeit aus dem Gesichtspunkt des Christenthums aufzufassen, um dasselbe als das Resultat der ganzen Reihe der ihm vorangehenden religiösen Erscheinungen in seinem bestimmten Verhältniss zum Heidenthum und Judenthum, und ebendamit auch in seinem geschichtlich gegebenen Begriff zu begreifen. Den grossartigsten, umfassendsten und am meisten dem Begriff der Religionsphilosophie entsprechenden Versuch dieser Art aber hat Augustin gemacht in seinen zwei und zwanzig Büchern *de civitate Dei,* welche neben des Origenes acht Büchern gegen den Celsus die bei weitem wichtigste Stelle in der Geschichte der alten Apologetik einnehmen.

Die Hauptidee ist bei Augustin nicht das Christenthum als Religion, sondern als Kirche, als die Gemeinde der Auserwählten, der wahren Verehrer Gottes. Diese *civitas Dei,* wie sie ist *sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur, sive in illa stabilitate sedis aeternae,* will er vertheidigen gegen die, welche *conditori ejus deos suos praeferunt. Praef.* Es gibt nämlich sowohl eine *civitas* Gottes als auch eine *civitas hujus seculi,* der Welt, und weil diese beiden *civitates perplexae sunt in hoc seculo invicemque permixtae,* ganz in einander sind, so macht ihr Ausgang und Verlauf innerhalb der ihnen bestimmten Grenzen den Hauptgegenstand der apologetischen Betrachtung des Christenthums aus. Die *civitas Dei* ist zunächst die *civitas hujus seculi,* weil sie in ihrer zeitlichen Erscheinung noch nicht ist, was sie ihrer an sich seienden Idee gemäss einst auch wirklich sein wird, und als die *civitas hujus seculi* begreift sie auch die Feinde der *civitas Dei* in sich. Diese sind vor allem zu widerlegen [1]). Diese

1) Denn *conditori sanctae civitatis cives terrenae civitatis deos suos*

Feinde der *civitas Dei* sind die heidnischen Götter oder die Dämonen, welchen die Engel als *dii pii et sancti* gegenüberstehen. Die Widerlegung dieser Feinde der *civitas Dei*, oder die Widerlegung der heidnischen Religion enthalten die zehn ersten Bücher, in welchen Augustin die heidnische Welt überhaupt zum Gegenstand seiner Betrachtung macht, um die Meinung zu widerlegen, dass die Grösse und Herrlichkeit der heidnischen Welt, wie sie sich besonders im römischen Reich darstellt, den heidnischen Göttern zuzuschreiben sei. Die Ursache der Grösse des römischen Reichs und der irdischen Reiche ist weder eine *causa fortuita*, noch eine *fatalis* in den Gestirnen, sondern die göttliche Vorsehung. Die Römer haben ungeachtet ihrer falschen Religion eine sittliche Energie und Tüchtigkeit entwickelt, welche Gott nicht unbelohnt lassen konnte. Hätte Gott denen, welchen er das ewige Leben in seiner himmlischen *civitas* nicht geben konnte, nicht wenigstens diese irdische Glorie des herrlichsten Reichs gegeben, *non redderetur merces bonis artibus eorum, id est virtutibus, quibus ad tantam gloriam pervenire nitebantur* [1]). Sind die heidnischen Götter nicht einmal wegen des irdischen Glücks zu verehren, so ist es noch weit thörichter, sie wegen des künftigen Lebens zu verehren, da sie das ewige Leben nicht

---

praeferunt, ignorantes eum esse Deum deorum, non deorum falsorum, hoc est impiorum et superborum, qui ejus incommutabili omnibusque communi luce privati et ob hoc ad quandam egenam potestatem redacti suas quodammodo privatas potentias consectantur, honoresque divinos a deceptis subditis quaerunt, sed deorum piorum atque sanctorum, qui potius se ipsos uni subdere, quam multos sibi, potiusque Deum colere, quam pro Deo coli delectantur. 11, 1.

1) *Proinde non solum ut talis merces talibus hominibus redderetur, romanum imperium ad humanam gloriam dilatatum est, verum etiam ut cives aeternae illius civitatis, quamdiu hic peregrinantur, diligenter et sobrie illa intueantur exempla et videant, quanta dilectio debeatur supernae patriae propter vitam aeternam, si tantum a suis civibus terrena dilecta est propter hominum gloriam.* 5, 16.

geben können. Nach dieser Widerlegung der heidnischen Religion kommt nun Augustin mit dem Anfang des eilften Buchs erst darauf, *de duarum civitatum, terrenae scilicet et coelestis, quas in hoc interim seculo perplexas quodammodo diximus invicemque permixtas, exortu et decursu et debitis finibus disputare,* und zwar zeigt er zuerst, *quemadmodum exordia duarum istarum civitatum in angelorum diversitate praecesserint.* Der Grund des Unterschieds der beiden *civitates* liegt schon in der intelligibeln Welt, in dem Dasein einer geschaffenen Welt überhaupt, in dem Unterschied der guten und bösen Engel, an welchen sich sodann derselbe Unterschied in Ansehung der Menschen anschliesst. Seinen eigentlichen Ausgang hat aber der zeitliche Verlauf der beiden *civitates* erst in der Geschichte des menschlichen Geschlechts, das in Folge des Falls in zwei Klassen sich theilt, *unum genus eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum vivunt.* Diess sind die beiden *civitates, quarum una praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire.* Ihren Ausgangspunkt haben sie in Kain und Abel, und zwar geht der erstere als *civis hujus seculi* dem letztern als dem *peregrinus in seculo* voran [1]). An dem Faden der Weltgeschichte und der biblischen Geschichte, oder an dem geschichtlichen Verlauf des Heidenthums und Judenthums läuft die weitere Entwicklung der augustinischen Idee fort, nur kommt das Heidenthum, da der Gegensatz, in welchem es als Religion zum Christenthum steht, schon widerlegt ist, blos noch seiner politischen Seite nach in Betracht, als die *civitas hujus mundi,* welche *inter plurima regna terrarum, in quae terrenae utilitatis vel cupiditatis est dirisa societas,*

1) *Propositis itaque duabus civitatibus, una in re hujus seculi, altera in spe Dei, tanquam ex communi, quae aperta est in Adam, janua mortalitatis egressis, ut percurrant et excurrant ad discretos proprios et debitos fines, incipit dinumeratio temporum etc.* 15, 21.

die zwei grössten Weltmonarchien hervorbrachte, die assyrische und die römische, welche letztere um dieselbe Zeit, als jene im Orient erlosch, im Occident, in Rom, dem zweiten Babylon, sich erhob. Den Hauptboden ihrer Entwicklung hatte die *civitas coelestis* zwar in der *terrena civitas* des israelitischen Volks, das ja allein das Volk Gottes hiess; wie aber nicht alle Israeliten auch Bürger der *civ. coel.* sind, so hatte diese schon damals ihre Glieder auch unter auswärtigen Völkern, in welchen es, wovon namentlich Hiob ein so ausgezeichnetes Beispiel ist, manche gab, *non terrena sed coelesti societate ad veros Israelitas, supernae cives patriae pertinentes.* Die Geburt Christi ist das am meisten Epoche machende Ereigniss in der Geschichte der *civitas Dei,* sie soll dadurch zu ihrer absoluten Bedeutung kommen; aber die beiden *civitates,* oder Gute und Böse, sind auch jetzt noch gemischt, nur schreitet das Christenthum, seit es in dem zeitlichen Verlauf der *civitas Dei* selbst seinen Lauf begonnen hat, immer siegreicher fort, und alle Verfolgungen der Christen durch die Heiden, und alle Verfälschungen des katholischen Glaubens durch die Häretiker, die der Teufel aufstiftete, seit er sah *templa daemonum deseri, et in nomen liberantis mediatoris currere humanum genus,* dienen nur zum Fortgang der *civitas Dei.* Dieser zeitliche Verlauf der *civitas Dei* geht fort, bis durch Christus, als den Richter der Lebenden und der Todten, *ad debitos fines ambae perrenerint civitates, quarum una est Dei, altera diaboli.* Auch diese letzten Dinge begreift die augustinische Darstellung in sich, ja sie geht noch darüber hinaus und zieht auch die einander entgegengesetzten Zustände der künftigen Welt, die ewige Verdammniss und die ewige Seligkeit mit allem, was dazu gehört, in den Kreis ihrer Betrachtung, da erst in der Gemeinde der seligen Menschen, welche die Zahl der Engel ergänzen sollen, die Idee der *civitas Dei,* der *civitas coelestis* vollkommen realisirt ist.

Es erhellt aus dieser kurzen Übersicht des Ganges, welchen Augustin in diesem berühmten Werke genommen hat, wie kunstreich es angelegt ist, und von welcher grossartigen, tiefeindringenden Grundanschauung es getragen wird. Es ist die Idee des göttlichen Weltplanes selbst, die sich hier vor uns entwickelt, und zwar so, dass das Christenthum in seiner zeitlichen Erscheinung nur ein Moment der sich selbst explicirenden Idee ist. Die Hauptidee, um welche sich alles bewegt, ist die Idee der ***civitas Dei*** in der Selbstbewegung ihres Begriffs, in dem immanenten Process, in welchem alle Erscheinungen der Weltgeschichte nur Momente der sich selbst realisirenden, über alles Einzelne übergreifenden, in ihrer erfüllten Realität sich mit sich selbst zusammenschliessenden Idee sind. Es lassen sich als Momente dieses Processes in der augustinischen Darstellung drei Hauptpunkte unterscheiden. Was Augustin zur Widerlegung der heidnischen Religion, oder zur Beantwortung der Frage, wer das Subject der ***civitas Dei*** ist, über das Verhältniss der heidnischen Götter zu dem Einen wahren Gott, über das Verhältniss der Dämonen und Engel und den schon ursprünglich unter den Engeln stattfindenden Unterschied sagt, macht den metaphysischen Theil des Ganzen aus. Die Idee, die hier in ihrem lebendigen Process dargestellt werden soll, ist die an sich seiende Idee der ***civitas Dei*** in ihrer noch abstracten Gestalt. Der Process der Idee, ihre immanente Bewegung nimmt schon hier ihren Anfang, sie ist schon jetzt im Begriff, sich in sich zu spalten und in ihre Momente auseinanderzugehen, aber sie bewegt sich noch ganz in der transcendenten Region der intelligibeln Welt. Erst mit der Schöpfung des Menschen und dem Beginn der Menschengeschichte tritt die Idee in das concrete Leben der Weltgeschichte ein [1]). Die Idee tritt nun

---

1) *Hoc enim universum tempus, sive seculum, in quo cedunt morientes,*

in ihren Unterschied von sich heraus, indem sie in ihrer sinnlichen Erscheinung sich selbst äusserlich wird, oder sogar sich in ihr Gegentheil verkehrt, die *civitas Dei* wird zur *terrena civitas*, in welcher theils dem wahren Gott die falschen Götter gegenüberstehen, theils die wahre Religion mit so vielen unlautern Elementen vermischt ist, und immer noch mit einem entgegengesetzten feindlichen Princip zu kämpfen hat. Da nach Augustin auch die heidnische Welt nicht ohne alle Elemente der Wahrheit ist, so sind Heidenthum, Judenthum und Christenthum nur verschiedene Formen des Verhältnisses, in welchem die *civitas Dei* und die *terrena civitas*, je nachdem das eine oder das andere der beiden von einander unterschiedenen Elemente überwiegt, zu einander stehen, bis endlich die *civitas Dei*, wenn sie sich durch alle feindlichen Mächte, alle Hemmungen und Verdunklungen in der *civitas hujus seculi* hindurch gekämpft hat, zu sich selbst zurückkehrt, aber nicht mehr die abstracte, sondern die verwirklichte, mit ihrem concreten Inhalt erfüllte Idee ist. Diese Realisirung der Idee, oder die Vollendung der *civitas Dei* fällt nicht mehr in die diesseitige, sondern in die jenseitige Welt, und der Metaphysik der an sich seienden Idee, die das erste Moment dieses Processes ist, steht so am Ende die ebenso transcendente Dogmatik der christlichen Lehre von der künftigen Welt gegenüber. Zwischen diesem transcendenten Jenseits auf der einen und der andern Seite liegt in der Mitte die concrete, aber noch unreine Wirklichkeit der Idee in der *civitas hujus seculi*. Ihre apologetische Bedeutung aber hat diese Betrachtung darin, dass die Idee des Christenthums, wie sie hier in der *civitas Dei* aufgefasst ist, das bewegende Princip des ganzen göttlichen Weltplans und der ganzen Welt-

---

succedantque nascentes, istarum duarum civitatum, de quibus disputamus, excursus est. 15, 1.

entwicklung ist. Alles, was in der Welt geschieht, die Schöpfung der Welt selbst und die mit ihr beginnende Entwicklung des ganzen Verhältnisses, in welchem Gott zur Welt steht, hat eine teleologische Beziehung auf das Christenthum, und das Christenthum stellt sich ebendesswegen als die absolute Religion dar, weil alle Erscheinungen der Weltgeschichte nur als ein Moment der sich realisirenden Idee des Christenthums betrachtet werden können.

Auf einem so umfassenden apologetischen Standpunkt mussten die einzelnen Argumente für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, deren man sich sonst bediente, sehr zurücktreten, sie konnten nur eine untergeordnete Bedeutung erhalten, so wenig man auch ihren Werth verkannte. Bei dem engen Verhältniss, in das man das Christenthum zum Judenthum setzte, indem man beide als eine wesentlich identische Religion nahm, und das alte Testament als den Inbegriff aller objectiven Wahrheit betrachtete, musste man auf die alttestamentlichen Weissagungen das grösste Gewicht legen. Es ist schon bemerkt worden, welche wichtige Stelle ihnen Eusebius in dem Plan, nach welchem seine beiden apologetischen Werke angelegt sind, gab. Es kann keine ausgedehntere Anwendung von dem Beweise aus den Weissagungen geben, als die von Eusebius gemachte ist. Alles, was zur Geschichte und Lehre des Christenthums gehört, sollte bis in's Einzelnste aus den Typen und Weissagungen des alten Testaments nachgewiesen werden. In dieser Weise hat Eusebius in den noch vorhandenen zehn ersten Büchern seiner Demonstr. evang. den Beweis aus den Weissagungen bis auf die Leidengeschichte herab mit der grössten Ausführlichkeit durchgeführt. Je weiter aber so der Begriff der Weissagung ausgedehnt wurde, desto unbestimmter musste er werden. Alles, was auch nur eine entfernte typische Beziehung zu haben schien, sollte als Weissagung gelten. An einer genaueren

Bestimmung des Begriffs der Weissagung fehlte es noch durchaus. Nur dazu sah man sich immer wieder veranlasst, den Unterschied der wahren und falschen Weissagungen auseinander zu setzen, da man immer noch heidnische oder dämonische Weissagungen und Orakel annahm. Ausführlich handelt hievon Eusebius Demonstr. evang. Lib. 5. Er setzte den Unterschied in folgende Hauptkriterien: 1. Die heidnischen Orakel gehen so oft nur auf Unsittliches, der Gottheit Unwürdiges, während die Weissagungen der jüdischen Propheten nur einen ächt religiösen Inhalt und Zweck haben. 2. Bei den Weissagungen der Propheten wurde der Geist erleuchtet und mit göttlichem Licht erfüllt, bei den heidnischen Orakeln verfinstert und des Gebrauchs der Vernunft beraubt, wobei demnach wenigstens soviel anerkannt wurde, dass die Weissagung das Selbstbewusstsein des weissagenden Subjects nicht aufheben dürfe. 3. Der göttliche Geist wirkte bei den wahren Propheten immer nur durch tugendhafte Menschen, die heidnischen Orakel aber wurden so oft durch schlechte Menschen, selbst vernunftlose Thiere gegeben. Dämonische Weissagungen von Christus nahm nicht blos Eusebius an (vgl. Dem. ev. 3, 7), sondern auch Augustin. Wenigstens sagt er von der Sibylla, dass sie *quaedam de Christo manifesta conscripsit.* De civ. D. 18, 23. Diese Sibylla, sei sie die erythräische oder cumanische, habe in ihrem ganzen Gedicht, aus welchem Augustin eine Stelle anführt, so ganz nichts *quod ad deorum falsorum sive fictorum cultum pertineat, quin imo ita etiam contra eos et contra cultores eorum loquitur, ut in eorum numero deputanda videatur, qui pertinent ad civitatem Dei.* Sie wären demnach nicht dämonischen Ursprungs, sondern von einem frommen, vom Geiste Gottes erweckten Heiden verfasst, oder auch von einem Christen. Es zeugt schon von einem richtigern Urtheil, dass Augustin gegen solche vorgeblich heidnische Orakel von Christus misstrauischer war. *Quae-*

cunque, sagt er 18, 47 (nachdem er von Hiob gesprochen, in welchem vorgesehen sei, *ut ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes esse potuisse pertinentes ad spiritalem Hierusalem*), *aliorum prophetiae de Dei per Jesum Chr. gratia proferuntur, possunt putari a Christianis esse confictae.* Desswegen habe man, setzt Augustin hinzu, nichts kräftigeres zur Widerlegung der Gegner, als die Weissagungen von Christus in den Schriften der Juden. Diese hauptsächlich haben durch die Zerstreuung der Juden in der ganzen Welt das Wachsthum der Kirche bewirkt.

Der Weissagungsbeweis konnte, so grosses Gewicht man ihm auch beilegte, doch andere Beweise nicht überflüssig machen, da die Weissagungen, wie Eusebius, Dem. ev. 3, 2., richtig bemerkt, den Glaubenden gegeben sind, d. h. den Glauben schon voraussetzen. Unglaubige müssen daher erst auf anderem Wege überzeugt werden, wesswegen Eusebius vor allem die Behauptung des Unglaubens zu widerlegen sucht, dass Jesus ein Betrüger sei. Er spricht daher Dem. ev. 3, 4 f. von den Wundern Jesu, der Glaubwürdigkeit der Jünger, die sie erzählen, der Beschaffenheit dieser Wunder, sofern sie nicht durch magische Kunst, sondern nur durch göttliche Macht geschehen sind, und von dem innern Charakter der Göttlichkeit, welchen die Lehre und Sache Jesu an sich trägt. Wir haben also hier wieder neben dem Weissagungsbeweis den Wunderbeweis als das Hauptargument, an welches die übrigen apologetischen Momente angeknüpft werden. Zur Beantwortung der Hauptfrage jedoch, die dabei in Betracht kommt, wie der Begriff des Wunders zu bestimmen ist, hat nur Augustin einen weitern Schritt gethan. Augustin hat die richtige Ansicht vom Wunder, dass es nicht gegen die Natur sein kann, so dass es mit der Natur streitet und im Widerspruch mit ihr steht. Es muss demnach bei allen Wundern vorausgesetzt werden, dass ihre Möglichkeit

in der Natur selbst objectiv begründet ist; was man für ein Wunder hält, ist daher nur subjectiv ein Wunder, sofern es nicht über die Natur an sich, sondern nur über unsere Kenntniss von der Natur, welche immer eine beschränkte, eine blos relative ist, hinausgeht [1]). Das Wunder ist daher nur relativ und subjectiv, was am Wunder übernatürlich zu sein scheint, ist an sich nur natürlich: Gott und Natur sind somit congruente Begriffe. Hiemit scheint das Willkürliche des Wunderbegriffs aufgehoben, weil der Begriff des Wunders ganz dem Begriff der Natur untergeordnet ist; allein das Willkürliche kommt sogleich, nur auf einem andern Wege, wieder in den Begriff des Wunders. Das Mangelhafte des augustinischen Wunderbegriffs ist, dass er mit der Natur nicht den Begriff der Ordnung, Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit verbindet, sondern die Natur ist ihm gleichbedeutend mit dem Willen Gottes; da nun der Wille Gottes völlig unbeschränkt ist, so geht der Begriff der Natur ganz in dem Begriff der göttlichen Allmacht oder der göttlichen Willkür unter. Alles, was durch die Natur und in der Natur geschieht, ist ebenso willkürlich als natürlich [2]). Alles ist da-

---

1) *Omnia portenta*, sagt Augustin De civit. Dei 21, 8, *contra naturam dicimus esse, sed non sunt. — Portentum fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura.* Vgl. Contra Faustum Manich. 26, 3. 4. 29, 2: *miracula contra naturam plerumque appellantur, non quod naturae adversentur, sed quod naturae modum, qui nobis est usitatus, excedunt.* Daher De utilitate credendi c. 16: *miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet.*

2) Wenn daher Augustin sagt De civit. Dei 21, 8: *omnia portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt*, so setzt er sogleich hinzu: *quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, quum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cujusque natura sit. — Non ergo de notitia naturarum caliginem sibi faciant infideles, quasi non possit in aliqua re divinitus fieri aliud quam in ejus natura per humanam suam experientiam cognoverunt, quamvis et ipsa, quae in rerum natura omnibus nota sunt, non minus mira sint, essentque stupenda considerantibus cunctis, si solerent homi-*

her auf gleiche Weise ein Wunder, weil alles *divinitus fit,* und auch der Begriff der Natur setzt der göttlichen Willkür keine Schranke, weil die Natur immer so ist, wie sie Gott haben will. In diesem Sinne ist jedes Wunder, wie z. B. die Auferstehung der Todten, etwas rein Natürliches. Die augustinische Bestimmung des Begriffs des Wunders ist daher keineswegs geeignet, den Wunderglauben zu beschränken, wie denn Augustin Wunder aller Art, auch magische und dämonische, glaubte, und noch immer, besonders durch Märtyrer, Wunder geschehen liess. Nur darin zeigte Augustin eine gewisse Kritik des Wunderglaubens, dass er doch auch daran erinnerte, es komme bei dem Glauben an Wunder auf die Glaubwürdigkeit der Berichte an, und man dürfe daher nicht alles ohne Prüfung glauben. De civit. Dei 21, 7.

Lehre von der Schrift und der Tradition.

1. Die Lehre vom Kanon.

In der katholischen Kirche wurde zwischen den Schriften des alten und des neuen Testaments kein Unterschied in Hinsicht ihres kanonischen oder dogmatischen Ansehens gemacht. Wie man später zwischen Gesetz und Evangelium unterschied, um in der Einheit des ganzen Kanon auch wieder den Unterschied der beiden Testamente hervorzuheben, so stellte man sie jetzt noch immer, wie sich aus dem bisherigen von selbst erklärt, hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Weissagung und Erfüllung einander gegenüber. Die angesehensten Kirchenlehrer, wie Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz und A., rechneten zum Kanon des alten Testaments dieselben zwei und zwanzig Bücher, die zum Ka-

---

nes mirari mira nisi rara. — Sicut ergo non fuit impossibile Deo, quas voluit instituere, sic ei non est impossibile in quidquid voluerit quas instituit mutare naturas.

non der palästinensischen Juden gehörten, nur schlossen einige das Buch Esther aus, und andere nahmen das Buch Baruch und den Brief des Jeremias auf. Sonst aber war in Ansehung der apokryphischen Schriften des alten Testaments jetzt, ohne Zweifel hauptsächlich in Folge der kritischen Untersuchungen des Origenes, die übereinstimmende Meinung der griechischen Kirche, dass sie zwar lesenswerth und nützlich seien, nicht aber zum Kanon gehören. Die lateinische Kirche dagegen machte auch jetzt keinen Unterschied zwischen den apokryphischen und kanonischen Schriften, da beide sowohl in den LXX, als in der Vulgata neben einander standen. Die Apokryphen wurden jetzt sogar geradezu für kanonische Schriften erklärt, wie auf zwei afrikanischen Synoden geschah, zu Hippo im Jahr 393, und zu Karthago im Jahr 397. Der 36ste Kanon dieser letztern Synode gab ein Verzeichniss der kanonischen Schriften, in das auch die Apokryphen des alten Testaments aufgenommen sind. Nur einzelne Lehrer machten hierin eine Ausnahme: so zählte Hilarius von Pict. Praef. in Ps. nur zwei und zwanzig kanonische Schriften des alten Testaments, weil er auch hierin dem Origenes folgte, und Hieronymus und Rufin unterschieden ausdrücklich von den kanonischen Schriften die apokryphischen, die sie jedoch als kirchliche gelten liessen, wesswegen Rufin apokryphisch eigentlich nur die genannt wissen wollte, die gar nicht gelesen werden. Der von den afrikanischen Synoden festgesetzte Kanon wurde durch die Auctorität Augustin's und der ihm folgenden römischen Bischöfe, wie namentlich Innocentius I. vom Jahr 405 und Gelasius I. vom Jahr 494, der in der lateinischen Kirche allgemein angenommene.

In der Geschichte des neutestamentlichen Kanons macht Eusebius Epoche durch die klassische Stelle K.G. 3, 25, in welcher er die sämmtlichen in Hinsicht des neuen Testaments in Betracht kommenden Schriften nach dem kritisch bestimm-

ten Grade der Ächtheit und Unächtheit klassificirte. Der kirchlichen Tradition zufolge theilte er sie 1. in ὁμολογούμενα, d. h. solche, deren unmittelbarer oder mittelbarer apostolischer Ursprung in Gemässheit der Verfasser, welchen sie zugeschrieben werden, allgemein anerkannt ist, in welche Klasse Eusebius die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die paulinischen Briefe, mit Ausnahme des Hebräerbriefs, 1 Petri und 1 Johannis, und zum Theil auch die Apokalypse setzt; 2. in ἀντιλεγόμενα, wie die Briefe Jacobi und Judä, 2 Petri und 2 und 3 Johannis. Neben diesen beiden Hauptklassen ist auch noch von νόθα und παντελῶς νόθα oder ἄτοπα καὶ δυσσεβῆ die Rede. Die letztern sind solche, bei welchen schon der Inhalt so entscheidend ist, dass auch nur an einen mittelbaren apostolischen Ursprung gar nicht gedacht werden kann. Wie sich aber die νόθα zu den ἀντιλεγόμενα verhalten, ob Eusebius mit den νόθα eine dritte Klasse macht, oder νόθα und ἀντιλεγόμενα ganz gleichbedeutend nimmt, darüber gibt es verschiedene Meinungen. Dem grammatischen Zusammenhang der Stelle nach scheinen beide identisch zu sein, der Natur der Sache nach kann Eusebius die νόθα nicht gleichbedeutend mit den ἀντιλεγόμενα genommen haben. Die ἀντιλεγόμενα sind überhaupt die Schriften, welche Widerspruch finden, ohne dass jedoch der erhobene Widerspruch gegen ihre Ächtheit und ihren apostolischen Ursprung entscheidend ist; die νόθα aber sind die, bei welchen diess wirklich der Fall ist, in welche Klasse Eusebius z. B. die ***Acta Pauli*** und den ***Pastor Hermae*** setzt, Schriften, welche als ἀντιλεγόμενα auch νόθα waren, da der Widerspruch nichts Wesentliches gegen sich hatte, was für ihre Ächtheit geltend gemacht werden konnte. Andere Stellen bei Eusebius, welche mit der Hauptstelle 3, 25 nicht ganz zusammenstimmen, sind theils daraus zu erklären, dass Eusebius nur unbestimmter spricht, theils dass er mehr nur seine eigene Meinung gibt, während

er 3, 25 der παράδοσις ἐκκλησιαστικὴ folgt. Man vgl. 3, 31, wo er nicht vier, sondern nur drei Klassen macht, 3, 39, wo er sehr geneigt ist, die Apokalypse einem andern Johannes zuzuschreiben, dem Presbyter, 6, 13. 3, 3. 6, 10, wo er den Brief an die Hebräer, welchen er 3, 25 nach der Tradition der griechischen Kirche unter die ἀντιλεγ. stellt, zu den ὁμολογ. rechnet. Bald nach Eusebius verschwindet der Unterschied, welchen er noch zwischen ὁμολογ. und ἀντιλ. machte, immer mehr. In der unter den Werken des Athanasius befindlichen Synopsis werden nur κανονιζόμενα und ἀναγινωσκόμενα unterschieden, und zu jenen alle neutestamentlichen Schriften unsers Kanons gerechnet. Wir finden nun Verzeichnisse der heiligen Schrift, in welchen alle die Schriften stehen, die jetzt unsern Kanon ausmachen. Nur über die Apokalypse schwankt das Urtheil entschieden. Cyrill von Jerusalem und die beiden Gregore halten sie nicht für kanonisch, dieselbe Ansicht scheint von ihr besonders die antiochenische und constantinopolitanische Kirche gehabt zu haben, so dass Hieronymus ganz allgemein sagen konnte, die griechische Kirche nehme sie nicht an. In der lateinischen Kirche liess man die Apokalypse zu, verwarf aber dagegen die Kanonicität des Hebräerbriefs, nur Hieronymus erklärte sich für die Ächtheit beider. Die Auctorität des Hieronymus und der Vorgang der afrikanischen Synoden, die auch den Hebräerbrief in den Kanon aufgenommen hatten, verschaffte demselben auch in der römischen Kirche die kanonische Anerkennung. So glich sich, je länger man sich der Antilegomena bediente, ohne einen entscheidenden Grund gegen ihre Ächtheit geltend machen zu können, die Differenz zwischen ihnen und den Homologumena mehr und mehr aus, und der Kanon wurde im Laufe der Periode fixirt. Statt von Homologumena und Antilegomena ist nun schlechthin von kanonischen Schriften die Rede, wie bei Augustin kanonische Schriften sind die in

Gemässheit der kirchlichen Bestimmungen als apostolisch geltenden, die als solche einen eigenen kirchlich normirten Codex bilden.

Eigene Ansichten hatten über den Kanon hauptsächlich die Manichäer. Sie verwarfen das A. T., aber eigentlich nur das Judenthum, als Inbegriff der der jüdischen Nation eigenthümlichen Gesetze und Institutionen. Davon unterschieden sie ein erst durch die Satzungen des Judenthums entstelltes und verfälschtes älteres reineres Gesetz, welchem namentlich die Hauptgebote des Decalogus angehören, eine ursprüngliche göttliche Offenbarung, eine der Menschheit gleich alte Urreligion. Sie unterschieden daher im A. T. verschiedene Bestandtheile. In Ansehung des N. T. behaupteten sie, dass die Evangelien nicht von den Aposteln, sondern lange nach ihrem Tode von unbekannten, unter sich nicht einmal einigen Judenchristen, die ihre Irrthümer und Erdichtungen eingemischt haben, verfasst worden seien. In dieser Beziehung premirten sie schon die Überschriften, dass es blos heisse κατὰ Ματθαῖον u. s. w.; κατὰ heisse blos *secundum*, bezeichne also nicht den Verfasser. Die Gründe ihrer Bestreitung des Kanon waren nicht sowohl kritischer als vielmehr dogmatischer Art [1]).

2. Die Lehre von der Inspiration.

Hierüber hatte man dieselben überspannten, aber auch unbestimmten Vorstellungen, wie schon früher. Man nannte den Mund der Propheten den Mund Gottes, die Worte der Apostel Worte Gottes oder des heil. Geistes, die heilige Schrift den *venerabilis stilus spiritus sancti*, verglich die Apostel mit den Händen, welche das, was das Haupt, Christus, dictirte, niederschrieben, wie Augustin de consensu Evang. 1, 35. vgl. Conf. 7, 21. Daher wollte man auch nicht den geringsten

1) Vgl. des Verf. manich. Religionssyst. S. 356 f.

Irrthum bei den heiligen Schriftstellern zugeben. Eusebius von Cäsarea erklärte es für keck und übereilt, zu behaupten, dass die biblischen Schriftsteller einen Namen mit einem andern verwechselt haben, comm. in Ps. 33, und Augustin sprach sich gegen Hieronymus Ep. 82 dahin aus: ich habe gelernt, *solis eis scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam*[1]). Auf der andern Seite wollte man aber doch der Individualität und Selbstthätigkeit der Apostel und der heil. Schriftsteller ihr Recht nicht ganz absprechen. Augustin sagt auch wieder von den Evangelisten (de cons. evang. 2, 12), sie haben geschrieben, *ut quisque meminerat, ut cuique cordi erat, vel brevius, vel prolixius,* und 1, 2: wenn auch jeder seine eigene Ordnung im Erzählen befolgt habe, so habe doch keiner ohne Kenntniss und Berücksichtigung des Andern geschrieben, keiner habe aus Unkenntniss übergangen, was ein Anderer schon geschrieben habe, *sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluam cooperationem sui laboris adjunxit.* Hiemit soll in jedem Falle gesagt werden, dass sich die Inspiration des heil. Geistes nach der Individualität der einzelnen Schriftsteller gerichtet habe; eben damit wurde aber überhaupt ihrer eigenen Selbsthätigkeit so viel eingeräumt, dass man sich dieselben nicht blos in einem passiven Verhältniss zu dem auf sie einwirkenden heiligen Geist denken konnte. Man trug daher, wie wir diess wenigstens bei Hieronymus, Chrysostomus und einigen anderen finden, kein grosses Bedenken, Eigen-

1) *Ac si aliquid in eis offendero literis, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos canonicos auctores, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt.*

thümlichkeiten des Ausdrucks und der Darstellung, Differenzen in minder bedeutenden Dingen anzuerkennen, und wenn man hierin sogar nur ein Zeugniss für ihre Glaubwürdigkeit sah, sofern ihre Übereinstimmung im Wesentlichen um so unverdächtiger und freier von jeder absichtlichen Verabredung erschien, so wurde dadurch die menschliche Seite des Inspirationsbegriffs noch mehr in's Auge gefasst. Eine Bemerkung dieser Art macht namentlich Chrysostomus Hom. 1 in Matth. Überhaupt lag es ganz im Charakter der antiochenischen Schule, dass ihre Lehrer die heiligen Schriftsteller ganz besonders aus dem Gesichtspunkt ihrer menschlichen Thätigkeit betrachteten. In dieser Hinsicht ist noch die in den Akten der fünften ökumenischen Synode erhaltene Notiz bemerkenswerth, dass Theodorus von Mopsuestia, woran eben jene Synode Anstoss nahm, dem Salomo, als dem Verfasser der Sprüche und des Predigers, nicht die Gabe der Weissagung, sondern nur die der Weisheit (vgl. 1 Cor. 12, 8. 10) zugeschrieben, und über das Buch Hiob und das hohe Lied, als blos menschliche Schriften, zu frei geurtheilt habe [1]). Er scheint demnach unter den heiligen Schriftstellern nach dem Charakter ihrer Schriften, einen Unterschied gemacht, und gewisse Grade der Inspiration angenommen zu haben.

3. Die Lehre von der Tradition.

Die Tradition konnte, nachdem einmal ihr Grund so gelegt war, wie in der ersten Periode geschehen ist, im Laufe der Zeit nur immer mehr wachsen und an Bedeutung gewinnen. Die ganze Entwicklung des Dogma, die in unserer Periode einen so grossen Fortschritt that, war nichts anderes als die fortgehende Entwicklung des Traditionsprincips. So oft eine neue Synode gehalten, eine neue dogmatische Bestimmung aufgestellt wurde, übte die Kirche einen Akt aus,

1) Mansi Conc. coll. IX. S. 223.

in welchem sie mit der ganzen Macht ihres traditionellen Bewusstseins auftrat. Jede neue, so oft erst nach langem und heftigem Streit herbeigeführte, Entscheidung in Glaubenssachen war nur eine neue Anerkennung und Befestigung des Princips, auf welchem überhaupt die Tradition beruhte. So geschah es, dass durch die grossen Streitigkeiten und Synodalverhandlungen im Laufe unserer Periode die Tradition schon ganz die Macht wurde, die sie seitdem geblieben ist; je mehr ihr Begriff sich nun mit einem bestimmten Inhalt erfüllt hatte, desto mehr hatte nun die Kirche in ihrer Tradition eine substanzielle Macht, die auf keine Weise mehr umgestossen werden konnte. Es kommt hier jedoch nicht eigentlich darauf an, welche materielle Erweiterung die Tradition durch die fortschreitende Entwicklung des Dogma erhielt. In dieser Hinsicht versteht sich von selbst, dass mit dem wachsenden Inhalt der Tradition auch die Macht, die die Tradition auf das Bewusstsein der Zeit ausübte, eine mehr und mehr wachsende war. Der Hauptgegenstand der Untersuchung kann hier für uns nur die Frage sein, wie das, was die Tradition objectiv war, sich auch subjectiv im Bewusstsein der Zeit reflectirte, welchen Begriff man von der Tradition hatte, und wie man diesen Begriff in seiner ganzen Bedeutung und Consequenz sich zum Bewusstsein brachte und dogmatisch fixirte. In dieser Beziehung zeigt schon der bekannte Ausspruch Augustin's Contra Ep. Manich. c. 5: ***Ego vero evangelio non crederem, nisi ecclesiae catholicae me commoveret auctoritas,*** wie es sich bei dieser Frage um das Verhältniss von Schrift und Tradition handelte. Die Auctorität der Schrift konnte selbst nur auf der Auctorität der Tradition beruhen, wie diess ja auch aus der Geschichte des Kanons zu sehen ist, schon daraus, dass Eusebius seine Klassifikation der Homologumena und Antilegomena nur nach Maassgabe der παράδοσις ἐκκλησιαστική, auf die er sich ausdrücklich beruft, machen konnte.

Das Verhältniss von Schrift und Tradition betrifft jedoch nicht blos die Fixirung des Kanons, sondern auch den Inhalt der Schrift selbst, über welchen man sich erst verständigen musste. Je mehr das Dogma sich entwickelte, je mehr immer neue Bestimmungen hinzukamen, desto mehr musste man sich auch immer wieder darüber Rechenschaft geben, wie sich die in der Kirche geltende Lehre zu dem Inhalt der Schrift verhielt, ob sie auf dem Grunde derselben ruhte; und wenn es sich nun zeigte, dass so Manches, was als Lehre in der Kirche galt, nicht ausdrücklich und bestimmt in der Schrift enthalten war, so fragte es sich, welches Princip sich gleichwohl dafür aufweisen lasse. Diese Frage drang sich besonders in den Streitigkeiten über die Lehre vom h. Geist mehreren Kirchenlehrern unserer Periode auf, die sich nicht verbergen konnten, dass die Gottheit des h. Geistes, um die es sich handelte, sich nicht unmittelbar aus der Schrift beweisen lasse. Aus dieser Veranlassung erklärte sich insbesondere Basilius der Gr. über das Verhältniss von Schrift und Tradition näher. Es gebe, sagt er De spir. s. c. 27, in der Kirche sowohl Dogmen als Kerygmen, die einen enthalten die geschriebene Lehre, die andern haben wir aus der apostolischen Überlieferung auf geheime Weise erhalten, beide aber haben dieselbe religiöse Bedeutung, wie niemand läugnen könne, welcher die Satzungen der Kirche aus eigener Erfahrung kenne. Wenn wir die ungeschriebenen Gebräuche als minder bedeutend verwerfen, so werde uns bald der wesentliche Inhalt des Evangeliums selbst verloren gehen, und wir werden vom Kerygma nichts mehr haben als den leeren Namen. Wo denn geschrieben stehe, dass die, welche ihre Hoffnung auf den Namen Christi setzen, mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet werden sollen, oder dass wir uns beim Gebet nach Morgen zu wenden haben? Auch bei der Eucharistie halte man sich nicht blos an das in den apostolischen Schriften und in den Evangelien Gesagte,

sondern setze vorher und nachher so Manches hinzu, was für das Mysterium von grosser Bedeutung sei, was man aber doch nur aus der ungeschriebenen Lehre nehme. Ebenso sei in der Taufe so Vieles gebräuchlich, was nur in der verschwiegenen mystischen Tradition der Väter auf uns gekommen sei. Das sei nun der Grund, warum es auch eine nicht geschriebene Überlieferuug gebe, damit nemlich die Kenntniss der Dogmen nicht versäumt werde, und durch Gewohnheit bei der Menge nicht in Verachtung komme. Denn etwas Anderes sei das Dogma, etwas Anderes das Kerygma. Das Dogma werde verschwiegen, die Kerygmen aber seien die öffentlich vorgetragene Lehre. Eine Art von Stillschweigen sei auch die Undeutlichkeit, deren sich die Schrift bediene, um den Sinn der Dogmen mit Rücksicht auf den Nutzen derer, die sich mit der Schrift beschäftigen, schwer verständlich zu machen. Ja selbst das Bekenntniss des Glaubens an den Vater, Sohn und Geist haben wir nicht aus der Schrift. So wenig wollte also Basilius die Lehre vom h. Geist und seiner wesentlichen Gleichheit mit dem Vater und Sohn aus dem Grunde, weil sie nicht mit derselben Bestimmtheit in der Schrift enthalten sei, wie die Lehre von der Gottheit des Sohnes, auf irgend eine Weise in Zweifel ziehen lassen. Aus dem Stillschweigen der Schrift in Hinsicht dieser Lehre sollte, sobald nur gewiss ist, dass sie wesentlich zum Inhalt des christlichen Bewusstseins gehört, nur diess geschlossen werden, dass sie um so gewisser zur Tradition zu rechnen sei.

Es zeigt sich uns aber schon hier der Zirkel, auf welchem überhaupt die Lehre von der Tradition beruht. Weil es auch Lehren gibt, welche ohne in der Schrift zu stehen, wesentliche Theile des christlichen Glaubens sind, muss es eine Tradition geben; woher weiss man aber, dass es solche Lehren gibt, wenn doch aus ihnen erst auf eine Tradition geschlossen werden soll? Es kann nur die unmittelbare Gewissheit sol-

cher Lehren sein, die um ihrer willen eine Tradition anzunehmen nöthigt; die Tradition ist daher selbst nichts anderes, als das unmittelbare christliche Bewusstsein mit seinem auch über die Schrift hinausgehenden Inhalt. Da aber auch das über die Schrift Hinausgehende doch immer wieder irgend einen Zusammenhang mit der Schrift selbst haben muss, so kann die Tradition nur das ausgesprochene Bewusstsein des an sich, wenn auch nicht *explicite,* doch *implicite* in der Schrift enthaltenen Sinnes sein. Diess ist demnach der eigentliche Sinn der Unterscheidung, welchen Basilius zwischen den κηρύγματα und δόγματα macht, wenn er von den letztern sagt, sie seien der in der Schrift noch verschwiegene Inhalt der Lehre. Sind sie nur verschwiegen, so sind sie an sich schon da, es kommt daher nur darauf an, dass sie auch für das Bewusstsein vorhanden sind. Ist nun die Quelle solcher Lehren die Tradition, so ist die Tradition das an der Schrift und unter Voraussetzung der Schrift sich entwickelnde christliche Bewusstsein. Κηρύγματα sind daher die von Anfang an klar und offen ausgesprochenen Lehren, δόγματα solche, die zuerst nur an sich, nur geheim vorhanden sind, und daher für das Bewusstsein erst entwickelt und herausgestellt werden müssen; die ersteren sind die in der Schrift enthaltenen Lehren, die letzteren gehören der Tradition an, sofern diese erst allmählig zu ihrem bestimmtern Inhalt sich entwickelt.

In demselben Sinn und aus derselben Veranlassung behauptete Gregor von Naz. Or. 31, 26, dass die Lehre von den Personen der Trinität erst successiv in verschiedenen Stufen und Epochen offenbar geworden sei. Wie das A. T. den Sohn nur dunkel verkündigt habe, so habe Jesus seinen Jüngern die Lehre vom h. Geist nicht klar mitgetheilt, weil sie dieselbe noch nicht tragen konnten, jetzt aber sei der Geist in der Kirche und gebe sich deutlich zu erkennen. Es gibt demnach ein fortschreitendes christliches Bewusstsein, und

man muss daher, wie Basilius a. a. O. c. 29 sagt, weil die Schrift so viel Geheimes nicht lehrt, für apostolisch halten, καὶ τοῖς ἀγράφοις ἐπιμένειν. Durch die Unterscheidung des an sich seienden Inhalts des Dogma und des Bewusstseins desselben sollte auf diese Weise was später hinzukam mit dem, was früher noch fehlte, ausgeglichen werden. Aber wie stand es mit der Identität des Dogma, wenn sich in der Tradition sogar ein Widerspruch herausstellte, wenn spätere Lehrer anders lehrten als frühere? Wie jener Unterschied des Frühern und Spätern keine wirkliche Differenz, keine materielle, eine blos formelle war, so sollte auch der Widerspruch ein blos scheinbarer sein. Da die Tradition nur die Tradition der katholischen Kirche sein kann, so wären ja, schloss man, die Einen oder die Andern der abweichenden Lehrer nicht in der katholischen Kirche, wenn die Spätern nicht mit den Frühern, oder die Frühern mit den Spätern übereinstimmten. So argumentirte Athanasius, um zu beweisen, dass die Kirchenlehrer, welche im J. 325 zu Nicäa die Homousie sanctionirt, und die, die sie im J. 270 zu Antiochien verdammt haben, nicht im Widerspruch mit einander stehen[1]). Man dürfe, sagt er De syn. c. 43, keine wirkliche Differenz zwischen den Vätern dieser beiden Synoden annehmen. Denn alle seien ja Väter, und es wäre nicht recht (ὅσιον), zu behaupten, die einen haben richtig, die andern unrichtig gelehrt. Alle seien in Christus entschlafen, d. h. alle gehören zur katholischen Kirche, man dürfe die einen so wenig tadeln als die andern, alle haben das Werk Christi getrieben, alle sich der Ketzerei widersetzt, die einen, indem sie den Samosatener, die andern, indem sie den Arius verdammten. Recht und gut haben sich die einen wie die andern ausgesprochen, indem sie sich nach den Umständen richteten, πρὸς τὴν ὑποκειμένην ὑπόθεσιν. Wir sehen

1) Vergl. oben Abth. I. S. 482 f.

hieraus, welche unhistorische Consequenzen sich sogleich aus dem Begriff der Tradition und aus der zu ihm gehörenden Voraussetzung einer durchgängigen Identität des Dogma ergaben. Es kann keine reelle Verschiedenheit geben, wenn die substanzielle Einheit des Dogma bei allen Kirchenlehrern vorausgesetzt werden muss.

Schon hier liegt demnach die ganze Consequenz des Traditionsbegriffs in ihren Anfängen vor uns. Aber auch zu einer sehr methodisch entwickelten Theorie kam es schon in unserer Periode, und zwar, was gleichfalls beachtenswerth ist, in der überhaupt methodischer und systematischer sich entwickelnden abendländischen Kirche. Es gibt wenige Untersuchungen dogmatischer Gegenstände, in welchen die Hauptmomente, welche durch alle Zeiten hindurch unverrückt stehen geblieben sind, gleich anfangs so klar und bestimmt hervorgehoben und festgestellt worden sind, wie diess in dem hieher gehörenden Commonitorium des gallischen Mönchs Vincentius geschehen ist. Alle wesentliche Bestimmungen, die er in seiner Traditionstheorie aufstellt, sind noch jetzt allgemein anerkannt, und beinahe in derselben Form beibehalten, so dass sich die Identität des Traditionsbegriffs an diesem ersten Hauptverfechter derselben auf eine sehr glänzende Weise bewährt hat. Wie griechische Kirchenlehrer durch die dogmatischen Streitigkeiten ihrer Zeit veranlasst wurden, den Begriff der Tradition näher in's Auge zu fassen, so hatte auch Vincentius eine gleiche Aufforderung. Es war damals die Zeit, in welcher die augustinische Prädestinationslehre, besonders im südlichen Gallien, sehr lebhaften Widerspruch fand und vielfache Bewegungen verursachte. Der Anstoss, welchen sie erregte, legte die Frage sehr nahe, ob denn eine Lehre als katholische Wahrheit gelten könne, die mit dem dogmatischen Bewusstsein in einem so auffallenden Widerspruch stehe, und in der kirchlichen Tradition so wenig einen festen Haltpunkt habe.

Um diess in genauere Erwägung zu ziehen, geht Vincentius von der Frage aus, die ihn schon oft sehr angelegentlich beschäftigt habe, *quonam modo certa quadam et quasi generali ac regulari via catholicae fidei veritas ab haereticae pravitatis falsitate* unterschieden werden könne. Darauf habe er von den meisten durch Heiligkeit und Gelehrsamkeit sich auszeichnenden Männern die übereinstimmende Antwort erhalten, es könne diess nur auf doppelte Weise geschehen, *primum divinae legis auctoritate, tum deinde ecclesiae catholicae traditione.* Schrift und Tradition werden also hier in gleicher Wichtigkeit einander gegenübergestellt. Man könne zwar einwenden, *cum sit perfectus scripturarum canon, sibique ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est, ut ei ecclesiasticae intelligentiae jungatur auctoritas?* Schon Vincentius hebt demnach die Collision hervor, in welcher die Tradition mit der Schrift kommen zu müssen scheint, sofern die Schrift in ihrer Göttlichkeit auch den Charakter der Sufficienz hat. Darauf sei aber zu antworten, die Schrift sei zu tief, als dass sie alle in einem und demselben Sinne nehmen, ihr Inhalt werde so verschieden erklärt, von jedem wieder anders, *ut paene, quot homines sunt, tot illinc sententiae erui posse videantur.* Jeder Häretiker erkläre sie anders, desswegen sei sehr nothwendig *propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum apostolici et catholici sensus normam dirigatur.* Die Schrift kann also nur nach der Tradition erklärt werden, *in his duntaxat praecipue quaestionibus, quibus totius catholici dogmatis fundamenta nituntur.* In der katholischen Kirche selbst aber sei gar sehr darauf zu sehen, *ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* Diess sei wahrhaft katholisch, wie es der Name und Begriff der katholischen Kirche selbst aussage, die alles auf allgemeine Weise in sich begreife. Diess werde nur so geschehen, wenn wir uns an die *universitas, antiquitas,*

consensio halten: 1. an die *universitas, si hanc unam fidem veram esse fateamur, quam totum per orbem terrarum confiteatur ecclesia;* 2. an die *antiquitas, si ab his sensibus nullatenus recedamus, quos sanctos majores ac patres celebrasse manifestum est;* 3. an die *consensio, si in ipsa vetustate omnium aut certe paene omnium sacerdotum pariter ac magistrorum definitiones sententiasque sectemur.* C. 3. Diess sind demnach die Hauptkriterien, nach welchen zu bestimmen ist, was für ächte Tradition gehalten werden muss. Die Hauptsache ist, dass man nach den Meinungen derer fragt, welche, bei aller Verschiedenheit der Zeiten und Orte, *in unius ecclesiae catholicae communione et fide permanentes magistri probabiles extiterunt,* was nicht blos Einer oder zwei, sondern *omnes pariter uno eodemque consensu aperte, frequenter, perseveranter,* behauptet, geschrieben, gelehrt haben. C. 4. Diess sehe jeder als das an, was auch er unzweifelhaft zu glauben habe.

Vincentius erläutert diess durch eine Reihe von Beispielen und biblischen Stellen. Sage man, *cur ergo persaepe divinitus sinuntur excellentes quaedam personae in ecclesia constitutae res novas catholicis annunciare,* c. 15, so könne man hierin nur eine göttliche Versuchung sehen, die freilich um so grösser sei, je ausgezeichneter eine solche Lehre sei, wie besonders an Origenes und Tertullian gezeigt wird. Da es sich so verhalte, sei nur der ein wahrer und ächter *catholicus, qui veritatem Dei, qui ecclesiam, qui Christi corpus diligit, qui divinae religioni, qui catholicae fidei nihil praeponit, non hominis cujusquam auctoritatem, non amorem, non ingenium, non eloquentiam, non philosophiam, sed haec cuncta despiciens et in fide fixus, stabilis permanens, quidquid universaliter antiquitus ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit, id solum sibi tenendum, credendumque decernit.* C. 25. Alles Neue sei nur als eine Versuchung anzusehen, und man könne sich daher nicht genug über die *libido* derer wundern, welche *non contenti tradita et accepta*

antiquitus credendi regula nova ac nova in diem quaerant, semperque aliquid gestiant religioni addere, mutare, detrahere, quasi non coeleste dogma sit, quod semel revelatum esse suspiciat, sed terrena institutio, quae aliter perfici nisi assidua emendatione immo potius reprehensione non possit. C. 26. Hier dringt sich ihm aber doch noch die Frage auf: *nullusne ergo in ecclesia Christi profectus?* Diess soll keineswegs geläugnet werden, es soll der grösste Fortschritt sein, aber nur so, *ut vere profectus sit ille fidei non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsam unaquaeque res amplificetur, ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur — intelligentia, scientia, sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia.* C. 28. Es soll also ein Fortschritt sein, jedoch nur ein immanenter; was aber hier ein immanenter Fortschritt genannt wird, ist in der That kein Fortschritt, indem, wo keine Veränderung ist, alles immer dasselbe bleibt. Auch die zum Begriff der Tradition gehörende Stabilität ist demnach hier schon klar ausgesprochen. Vincentius erläutert diese Einheit, in welcher gleichwohl ein Unterschied, ein wesentlicher Fortschritt sein soll, durch die *ratio corporum, quae licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen, quae erant, permanent.* C. 29. Es sei ein grosser Unterschied zwischen dem Jugend- und Greisenalter, und doch sei es eine und dieselbe Natur und Persönlichkeit, eine Vergleichung, welche darum nichts beweist, weil die menschliche Lebensentwicklung nicht blos eine quantitative, sondern auch qualitative Veränderung ist, eben diess soll ja aber die Tradition nicht sein. Nach Vincentius ist der Fortschritt der Tradition ein blos quantitativer und gradueller. Das Dogma muss qualitativ dasselbe bleiben, alle Concilien haben nichts anderes erstrebt, *nisi ut, quod antea simpliciter credebatur, hoc idem postea diligentius crederetur, quod antea lentius praedicabatur,*

hoc idem postea instantius praedicaretur, quod antea securius colebatur, hoc idem postea sollicitius excoleretur. C. 32.

Die Geschichte der einzelnen Dogmen.

Lehre von Gott.

Es kommt hier zuerst die platonisch transcendente und die arianisch rationalistische Ansicht vom Wesen Gottes in Betracht.

Die vorherrschende Ansicht war in der ersten Periode die platonische. Das Wesen Gottes wurde unter den Gesichtspunkt der absoluten Idee gestellt, mit welcher die Wirklichkeit des Bewusstseins in keine Einheit zusammengehen kann. Je genauer nun aber das Wesen Gottes durch die Trinitäts-Idee bestimmt wurde, desto mehr sollte man erwarten, dass die platonische Vorstellung vom Wesen Gottes durch das christliche Gottesbewusstsein verdrängt worden sei. Lassen sich über das Wesen Gottes so positive Bestimmungen aufstellen, wie die Lehre von der Homousie des Sohns und Geistes mit dem Vater enthält, so stimmt damit die Behauptung von der absoluten Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens nicht zusammen. Demungeachtet sehen wir auch in unserer Periode die meisten Kirchenlehrer, und besonders diejenigen, die die eifrigsten Vertheidiger der nicänisch-athanasianischen Trinitätslehre waren, Basilius und die beiden Gregorius, immer wieder zu der alten Behauptung zurückkehren, dass das Wesen Gottes schlechthin unbegreiflich, und für das menschliche Vorstellen und Erkennen völlig transcendent sei. Es hat diess theils darin seinen Grund, dass man bei allen Bemühungen das Trinitätsverhältniss auf einen klaren und bestimmten Begriff zu bringen, sich zuletzt doch immer wieder das Undenkbare und Unbegreifliche dieses ganzen Verhältnisses gestehen musste, theils darin, dass auch die Lehre von der

Homousie selbst sich doch nie ganz von der alten Subordinationstheorie losreissen konnte. Ist, worauf man immer wieder zurückkam, nur der Vater das Eine Absolute, so schliesst sich in dem Sohn und Geist nicht das absolute Wesen Gottes selbst auf, sondern der Vater ist als die absolute Gottheit nur die in sich verschlossene, sich selbst gleiche, unterschiedslose Einheit, zu welcher sich alles Endliche rein negativ verhält. Eine Einheit, zu deren Wesen es gehört, keinen Unterschied in sich zu haben, kann kein Gegenstand der Erkenntniss sein, indem alles, was ein Moment der Erkenntniss sein könnte, nur ausser sie fallen kann, sie widerstrebt jedem in ihr Wesen eindringenden Begriff, als unerreichbare Idee, und selbst der Unterschied von Vater, Sohn und Geist kann zuletzt nur für etwas Äusserliches und Subjectives gehalten werden. Ist, wie selbst Basilius behauptet (Ep. 179), der Name Gott keine Bezeichnung der Natur Gottes, drücken überhaupt alle Namen, also auch die Namen Vater, Sohn und Geist, nicht aus, was Gott an sich ist, welche objective Bedeutung kann die ganze orthodoxe Trinitätslehre und die auf ihr beruhende Gottes-Idee haben?

Mit dieser immer noch vorherrschenden Richtung steht in engem Zusammenhang die in den Schriften des Areopagiten Dionysius enthaltene Lehre von Gott, die zu den merkwürdigsten Erscheinungen auf dem Gebiete unseres Dogma gehört. Wie der spätere Platonismus die platonische Transcendenz bis zu ihrer äussersten Spitze verfolgte und zu der Behauptung fortgieng, dass das Eine weder ist, noch etwas ist, dass es, weil es schlechthin über alles ist, nichts ist, so ist das System des Areopagiten nichts anderes, als die Übertragung dieser platonischen Lehre auf das christliche Dogma. Der Grundgedanke der areopagitischen Lehre von Gott ist die Negativität der Gottes-Idee. Gott ist das über jeden Begriff hinausliegende Eine, der selbst nicht seiende Grund des Seins, der über alle

Wesenheit hinaus ist. Man muss zwar in der über alles erhabenen Ursache alles setzen, was in dem Seienden immer gesetzt und als Eigenschaft demselben beigelegt wird, als der Ursache von allem; aber man muss alles auch wieder verneinen, im eigentlichsten Sinne, weil sie über alles erhaben ist, und nicht glauben, dass die Verneinungen den Bejahungen widersprechen, sondern dass sie über alle Bejahungen und Verneinungen erhaben ist. Das ist die wahrhafte Erkenntniss des Überwesentlichen, dass man durch die Verneinung von allem Seienden erkennt. Diese Verneinungen sind im entgegengesetzten Sinne als Bejahungen zu nehmen. Wir steigen von dem Letzten zu dem Urersten auf, und nehmen alles hinweg, damit wir unverhüllt jene Unkenntniss erkennen, welche von allem, was erkannt werden kann, in allem Seienden umhüllt wird, und sehen dann jenes überwesentliche Dunkel, welches von allem in dem Seienden verborgen wird. Das ist die göttliche Finsterniss, in welcher Gott wohnt, und zu welcher jeder, welcher Gott zu sehen und zu erkennen gewürdigt ist, eben durch das Nichtsehen und Nichterkennen gelangt. Es ist also die sogenannte *via negationis,* auf welcher diese Lehre von Gott beruht. Der Areopagite beschreibt sie selbst als solche, wenn er sagt (de div. nom. 7, 3), man müsse zu dem über alles Erhabenen auf dem Wege aufsteigen, der in der Wegnahme von allem und in der Erhebung über alles besteht. Desswegen wird Gott in allem erkannt und gesondert von allem, er wird erkannt durch die Erkenntniss und durch die Unkenntniss, er ist nichts von dem Seienden und wird in Keinem der Seienden erkannt, er ist Alles in Allem, und Nichts in Keinem, er wird von Allen aus Allem erkannt, und von Keinem aus Keinem. Das ist die göttlichste Gotteserkenntniss, zu der man durch Unkenntniss gelangt. Es ist diess die *via negationis;* aber diese ist zugleich die *via eminentiae,* die Negation ist zugleich die eminenteste Affirmation. Da Gott das

schlechthin Eine ist, so ist alles Positive, das von Gott prädicirt wird, wenn von ihm gesagt wird, dass er alles Seiende sei, ebenso allnamig als namenlos, die Negation dieser Einheit: mit dem Vielen und Mannigfaltigen, das Gott beigelegt wird, werden alle möglichen Differenzen in Gott gesetzt, durch welche die Einheit Gottes negirt wird. Soll daher das Bewusstsein des Subjects sich zu der Betrachtung des absolut Einen erheben, so kann es nur dadurch geschehen, dass es die durch die Negation gesetzten Differenzen selbst wieder negirt, und es erhellt hieraus erst, wie die Verneinung, durch welche allein der wahre Begriff Gottes zu gewinnen ist, keine schlechthinige Verneinung ist, sondern als Verneinung zugleich die intensivste Bejahung in sich schliesst: sie ist, da die ganze Betrachtung von der Negation ausgeht, die Negation der Negation. Es ist also hier allerdings ein durch den Process der Verneinung und Bejahung sich bewegender Begriff, allein dieser Process fällt nur in das subjective Bewusstsein, und wenn auch der Areopagite ganz richtig sagt, dass wir, um zum Göttlichen zu gelangen, ganz aus uns selbst herausgehen müssen, um ganz Gottes zu werden, weil es besser sei, Gottes zu sein, als unser, so bleibt der Begriff Gottes doch nur eine Abstraction des subjectiven Bewusstseins. Alle concrete Realität fällt nur in das vorstellende Bewusstsein, und wenn dieser Inhalt des Bewusstseins negirt wird, so ist der auf diesem Wege der Verneinung sich ergebende Begriff Gottes nur die abstracte, unterschiedslose Einheit [1]).

Einen merkwürdigen Gegensatz zu dieser platonischen Ansicht von der absoluten Unbegreiflichkeit und Transcendenz des göttlichen Wesens bildet theils der Rationalismus der Arianer, theils der Anthropomorphismus der Audianer, zwei Ansichten über das Wesen Gottes, die gleichfalls für unsere

1) Lehre von der Dreieinigkeit, II, S. 207

Periode charakteristisch sind. Da die Arianer den Sohn vom Vater so streng trennten, und, wie wenigstens von Arius geschah, selbst vom Sohn behaupteten, dass er das Wesen Gottes nicht kenne, dass es ihm fremd und verborgen sei, so sollte man denken, die arianische Ansicht von Gott sei auch die platonische. Allein die spätern Arianer hatten gerade die entgegengesetzte Ansicht. Eunomius behauptete die Begreiflichkeit des göttlichen Wesens. Gott selbst wisse, soll er gesagt haben, von seinem Wesen nicht mehr, als wir, und sein Wesen sei ihm nicht mehr, uns aber weniger bekannt, sondern, was wir von demselben wissen, das wisse allerdings auch er, und hinwiederum, was er wisse, das finde sich auf die gleiche Weise auch in uns. Aëtius, Socr. K.G. 4, 7, soll sich sogar den kühnen Ausspruch erlaubt haben: Ich kenne Gott so gut als mich selbst. Die Frage über die Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes war ein in dem damaligen Streit über das Trinitätsdogma vielbesprochener Gegenstand, und Eunomius und seine Anhänger gaben durch ihren entschiedenen Widerspruch gegen ihre, auf die Schwäche der menschlichen Natur in Hinsicht des Übersinnlichen sich berufenden Gegner grossen Anstoss. Wenn der Geist Mancher, erwiederte Eunomius solchen Gegnern, wegen schlechter Gesinnung so verfinstert sei, dass sie weder von dem, was vor ihren Füssen liege, noch von dem, was über ihrem Haupte sei, etwas zu erkennen vermögen, so folge daraus nicht, dass auch den übrigen Menschen die Erkenntniss des an sich Seienden unerreichbar sein müsse. Er betrachtete es daher nur als Schuld des einzelnen Individuums, wenn es einer solchen Erkenntniss unfähig sei, an sich aber schrieb er der menschlichen Natur die Erkenntniss des Absoluten zu. Er sagte zur Begründung seiner Ansicht: Umsonst hätte sich der Herr eine Thüre genannt, wenn niemand da wäre, der zur Erkenntniss und Betrachtung des Vaters eingienge, umsonst wäre er der Weg, wenn er denen,

die zum Vater kommen wollen, dieses Kommen nicht erleichterte; wie wäre er ein Auge, wenn er die Menschen nicht erleuchtet, und das Auge der Seele nicht erhellt, damit sie ihn selbst und das Licht über ihnen erkennen. Ist das Christenthum, wollte er ohne Zweifel sagen, die höchste, zur Erkenntniss Gottes führende Erkenntniss, so muss die Erkenntniss des Absoluten dem Menschen nicht nur möglich, sondern auch im Christenthum thatsächlich gegeben sein. Desswegen wollte er denen, die behaupten, dass die göttliche Natur und die Art und Weise der Zeugung unbekannt sei, nicht einmal den Christennamen zugestehen. Gregor von Nyssa c. Eun. 10.

Die Behauptung des Eunomius mag befremdend erscheinen, sie erklärt sich aber aus seiner Trinitätslehre. Da er die Ungezeugtheit Gottes für das wesentlichste Attribut Gottes hielt, und sie für das substanzielle Wesen Gottes selbst erklärte, so galt ihm dieser Begriff selbst für die absolute Erkenntniss des wahren Wesens der Gottheit. Die beiden Begriffe der Ungezeugtheit und Gezeugtheit waren nach seiner Ansicht so adäquat und erschöpfend, dass ihm alles Andere entweder eine blosse Folgerung aus diesen Grundbegriffen, oder eine ganz unwesentliche Bestimmung zu sein schien. Er behauptete demnach die Möglichkeit eines dem Wesen Gottes vollkommen adäquaten Begriffs Gottes. Die orthodoxen Kirchenlehrer aber erinnerten dagegen, wie z. B. Gregor von Nazianz Or. 28, 4. Gott mit dem Verstand zu umfassen, sei ganz unmöglich, für jede geschaffene Natur überhaupt, ja auch die höheren und geistigen Naturen fassen kaum die Herrlichkeit Gottes, die ein Abgrund verhülle. Er sei im Weltall und ausser demselben, alles Schöne und über allem Schönen, er erleuchte den Verstand und sei über die Schnelligkeit und Höhe des denkenden Verstandes erhaben, er entziehe sich immer ebensoviel als er begriffen werde, und erhebe ebendadurch, dass er sich entziehe (Or. 2, 76). An sich schon liege es im Wesen eines end-

lichen Geistes, das Unendliche nicht vollkommen umfassen zu können, der endliche Menschengeist sei auch noch mit einem materiellen Körper, wie mit einer Nebelhülle, verbunden, und endlich sei auch die Sünde ein Hinderniss vollkommener Gotteserkenntniss.

Es ist diess ganz der platonische Standpunkt, mit welchem jene arianische Lehre von Gott einen um so bemerkenswerthern Gegensatz bildet, da die Arianer, worauf sie durch ihre dialektische Richtung von selbst geführt werden mussten, sich an die aristotelische Philosophie hielten. Die alten Schriftsteller leiten den Arianismus hauptsächlich auch aus der Vorliebe für die aristotelische Philosophie ab, und gerade bei denjenigen Arianern, welche sich durch die consequente Ausbildung des arianischen Lehrbegriffs am meisten auszeichneten, wird ihre Beschäftigung mit der aristotelischen Philosophie ausdrücklich hervorgehoben, bei Aëtius und Eunomius. Es drückt sich daher in den beiden Ansichten vom Wesen Gottes, von welchen hier die Rede ist, auch die Verschiedenheit des platonischen und aristotelischen Standpunkts aus. Der aristotelischen Philosophie ist die Hauptsache das Begreifen; um aber begreifen zu können, muss man unterscheiden und trennen. Was der aristotelischen Philosophie die concrete Bestimmtheit des Begriffs ist, ist der platonischen die unterschiedslose Unbestimmtheit der über der concreten Wirklichkeit schwebenden Idee, die Unendlichkeit der Idee, die mit keinem Begriff zu erreichen ist.

Wie der Rationalismus der Arianer das absolute Wesen Gottes in die concrete Wirklichkeit des Bewusstseins herabzog, dasselbe durch die Kategorien des endlichen Verstandes bestimmte und dadurch selbst verendlichte, so giengen Andere nicht blos in der Verendlichung, sondern auch in der Vermenschlichung Gottes so weit, dass sie Gott sogar einen Körper zuschrieben. Es sind diess die eben davon so genannten An-

thropomorphiten, oder Audianer, wie sie nach ihrem Stifter Audius oder Audäus hiessen, der im vierten Jahrhundert in Syrien lebte. Sie behaupteten, das göttliche Ebenbild bestehe in körperlicher Ähnlichkeit des Menschen mit Gott und verstanden solche Stellen der Schrift, in welchen Gott körperliche Glieder und Handlungen beigelegt werden, wörtlich. Epiph. Haer. 70. Auch unter den ägyptischen Mönchen gab es viele, welche für die buchstäbliche Erklärung solcher Bibelstellen eiferten, zum Theil auch im Gegensatz gegen Origenes, den Feind aller Anthropomorphismen. Die Audianer waren, wie aus Epiphanius deutlich zu sehen ist, eine judaisirende Partei; es begegnet uns daher in ihrem Anthropomorphismus nur die alte ebionitische Vorstellung, dass Gott auch einen Körper habe, und der Mensch das Bild Gottes nicht blos geistig, sondern auch körperlich an sich trage.

Diess sind die beiden Hauptgegensätze, welche uns in dieser Periode in Hinsicht der Vorstellung vom Wesen Gottes begegnen.

Den umfassendsten, ebenso speculativen als christlichen Begriff Gottes hat unstreitig Augustin. Die Grundbestimmungen seines Gottesbegriffs sind, dass Gott metaphysisch die *summa essentia* und ethisch das *simplex* oder *incommutabile bonum* ist. Als die *summa essentia* ist Gott das absolute Sein, dessen Gegensatz nur das Nichtsein ist. *Ei naturae,* sagt Augustin De civ. Dei 12, 2, *quae summe est, qua faciente sunt, quaecunque sunt, contraria natura non est, nisi quae non est. Ei quippe quod est, non esse contrarium est. Et propterea Deo, id est, summae essentiae, et auctori omnium essentiarum qualiumcunque essentia nulla contraria est.* So wäre also doch Gott in den Gegensatz des Seins und Nichtseins hineingestellt. Die Lehre von der Schöpfung wird jedoch zeigen, dass Gott die Negation des Seins nicht blos ausser sich, sondern auch in sich hat, sofern die Schöpfung die vollkommene

Offenbarung der Absolutheit Gottes nicht sein könnte, wenn nicht die Negation, ohne welche kein Unterschied, somit auch keine vollkommene Explicirung des Seins Gottes in der Welt wäre, eine immanente Bestimmung des göttlichen Seins wäre. Als die *summa essentia* ist Gott die absolute Substanz, Gott ist aber nach Augustin nicht blos die absolute Substanz, sondern auch das absolute Subject, und das Eigenthümliche des augustinischen Begriffs ist, dass diese beiden Begriffe immer wieder in einander übergehen, ohne sich ganz von einander zu trennen. Eine Hauptstelle, in welcher Augustin die verschiedenen Momente seines Gottesbegriffs zusammenfasst, ist De civ. Dei 5, 11 [1]). Alles, auch das Natürliche, ist ideell und principiell in Gott. Als das an sich Gute, das ***bonum incommutabile*** hat Gott zu seinem Gegensatz die Veränderlichkeit des Endlichen als Sünde, worauf sich auf der sittlichen Seite der Idee Gottes die beiden Haupteigenschaften der Gerechtigkeit und der Gnade beziehen, weil Gott den Sünder nach seiner Gerechtigkeit nicht ohne Strafe, und nach seiner Gnade nicht ohne Erbarmung lassen kann (5, 11). Der Gegensatz, welcher durch diese beiden Eigenschaften in das Wesen Gottes gesetzt wird, gleicht sich aus in der Idee der absoluten Vollkommenheit Gottes, aber nur auf unvermittelte Weise. Die Vollkommenheit Gottes theilt sich in diese beiden sich gegenseitig beschränkenden, somit endlichen Bestimmungen. Über diese Dualität in Gott ist ebenso wenig als über die Härte der augustinischen Prädestination hinwegzukommen.

---

1) Gott ist *omnipotens creator et factor omnis animae atque omnis corporis, — qui bonis et malis essentiam etiam cum lapidibus, vitam seminalem etiam cum arboribus, vitam sensualem etiam cum pecoribus, vitam intellectualem cum solis angelis dedit, a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo, a quo est mensura, numerus, pondus, a quo est, quidquid naturaliter est, a quo sunt semina formarum, formae seminum, motus seminum atque formarum.* Vgl. 11, 10. In Gott oder der Weisheit Gottes sind *omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum.*

Im Allgemeinen aber war Augustin sosehr bemüht, das Wesen Gottes so abstract als möglich aufzufassen, dass sein Gottesbegriff im Grunde völlig bestimmungslos wurde. Er verlangt De trin. 5, 2: *ut sic intelligamus Deum, si possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine intelligentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omnino invenire, quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire, quod non sit.* Man hütet sich, in Beziehung auf ihn sich etwas vorzustellen, was zu positiv und concret ist, als dass es von ihm prädicirt werden könnte. Man kann somit von Gott nur sagen, nicht was Gott ist, sondern nur was er nicht ist [1]). *Est tamen,* setzt Augustin hinzu, *sine dubitatione substantia, vel si melius hoc appellatur, essentia.* So abstract und negativ aber Augustin das Wesen Gottes fasst, so wesentlich gehört zu seinem Begriff Gottes, dass er das immanente Sein alles Seienden ist. ***Sciendum est, quod Deus immutabiliter semper in se existens, praesentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura, sive essentia sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine sui mutabilitate, et praeterea in sanctis spiritibus et animabus est***

1) In dieser Hinsicht liess Augustin die Behauptung des Origenes, *nulla infinita ulla scientia comprehendi posse* (De civ. D. 12, 17) nicht unberücksichtigt, und meinte, die irren sehr, welche *mentem divinam omnino immutabilem cujuslibet infinitatis capacem, et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem, de sua humana mutabili angustaque metiuntur. — Si quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur, profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est.* C. 18. Es wird also auch im Bewusstsein Gottes der Unterschied und Gegensatz eines Subjects und Objects vorausgesetzt, es ist somit auch das Bewusstsein Gottes nicht das schlechthin Unendliche, sondern nur die Einheit des Endlichen und Unendlichen, weil das begriffene Object nur eine endliche Bestimmung des begreifenden Subjects sein kann.

excellentius per gratiam inhabitans. Auch den Ausdruck gebraucht Augustin, Gott sei *substantialiter ubique diffusus* [1]).

Mit besonderem Nachdruck hebt Augustin hervor, dass das Wissen Gottes nur als absolute Identität mit sich selbst, als unmittelbare Anschauung und Gegenwart gedacht werden kann, nicht als discursives Denken [2]). Da in Gott kein Unterschied der Zeit ist, so ist in ihm auch kein Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen Wissen und Sein, oder zwischen seinem Wissen und seiner Allmacht [3]). Alle Realität ist daher an sich schon in dem Wissen Gottes mitgesetzt. Demungeachtet behauptet Augustin nicht blos eine Präscienz Gottes, sondern auch ihre Vereinbarkeit mit der Freiheit des menschlichen Willens [4]). In dem Vorauswissen ist also auch das Freie der Handlung mitgesetzt, wie kann aber die Handlung frei sein, wenn sie ihrer substanziellen Realität nach in Gott schon geschehen ist, ehe sie von dem Subject geschieht, das sich durch die Freiheit seines Willens zu ihr bestimmen soll? Es ist daher nur ein Widerspruch, wenn Augustin sagt (De lib. arb. 3, 4): ***Deus omnia, quorum ipse auctor est, praescit, nec tamen omnium, quae praescit,***

---

1) Vgl. Ritter, Gesch. der chr. Phil. 2. S. 272.

2) De civ. D. 11, 21. *Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata sed omnino incommutabiliter videt, ita ut illa quidem, quae temporaliter fiunt, et futura nondum sint, et praesentia jam sint, et praeterita jam non sint, ipse vero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat*, seine *scientia trium temporum* ist keine *immutatio nec momenti obumbratio.*

3) *Ibi vidit bonum esse, quod fecit, ubi bonum esse vidit, ut faceret. Nec quia factum vidit, scientiam duplicavit, — qui tam perfecte non operaretur, nisi tam perfecta scientia, cui nihil ex operibus adderetur.* 11, 21.

4) De lib. arb. 3, 4. *Nullo modo cogimur, aut retenta praescientia Dei tollere voluntatis arbitrium, aut retento voluntatis arbitrio, Deum, quod nefas est, negare praescium futurorum. — Neque enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum praescivit, imo ideo non dubitatur illum peccare, cum peccat, quia ille, cujus praescientia falli non potest, ipsum peccaturum esse praescivit, qui si nolit, omnino non peccat, sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit.*

ipse auctor est. Denn wie kann es etwas geben, wovon Gott nicht der *auctor* ist, wenn Gott alles weiss, und in dem Wissen Gottes alle Realität schon so enthalten ist, dass zu der mit dem Wissen Gottes identischen Realität nichts hinzukommen kann? Wie kann es überhaupt eine Realität ausser Gott geben, wenn das absolute Wissen Gottes an sich schon alle objective Realität selbst ist? [1]) Schon Augustin verwickelt sich in alle Schwierigkeiten einer auch in der Folge so oft mit aller dialektischen Subtilität vergeblich untersuchten Frage.

Hiemit ist zugleich auch schon das Nöthige über die Eigenschaften Gottes gesagt, da diese Lehre noch kein Gegenstand weiterer Untersuchungen wurde. Je transcendenter man das Wesen Gottes auffasste, desto weniger konnte man in eine Bestimmung der göttlichen Eigenschaften eingehen. Ausdrücklich behauptet daher Basilius, Ep. 8, 3. 9, 3, dass man von Eigenschaften Gottes gar nicht reden könne, denn Eigenschaften machen Gott zu einem zusammengesetzten Wesen, weil die Eigenschaft nicht das Wesen selbst sei. Basilius behauptet diess in Gemässheit der Ansicht, die er überhaupt vom Wesen Gottes hatte, dass es schlechthin unbegreiflich sei. Schärfer fasst Augustin das eigentliche Moment darin auf, dass er zeigt, wie in der absoluten Einfachheit Gottes alles gleich absolut, nichts eine blos zufällige Bestimmung ist. Es ist also auch kein Unterschied zwischen Haben und Sein, sondern was Gott hat, ist immer wieder er selbst [2]).

---

1) Ausdrücklich behauptet Augustin, Gott weiss die Dinge, nicht weil sie sind, sondern sie sind, weil er sie weiss. De civ. D. 11, 10: *Ex quo occurrit animo aliquid mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset, Deo autem nisi notus esset, esse non posset.*

2) *Ideo simplex dicitur, quoniam, quod habet, hoc est,* sagt Augustin De civ. D. 11, 10 zunächst in Beziehung auf das Trinitätsverhältniss, desswegen setzt er hinzu: *excepto, quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique pater habet filium, nec tamen ipse est filius, et filius habet patrem, nec tamen ipse est pater. In quo ergo ad se ipsum dicitur, non*

Gott ist die absolute Identität mit sich selbst, so dass alles, was von Gott ausgesagt wird, immer nur Gott selbst ist.

Übrig ist noch die Frage, auf welche Weise man die Realität der Idee Gottes für das Bewusstsein vermittelte, oder welches Arguments für das Dasein Gottes man sich hauptsächlich bediente.

Von selbst versteht es sich, dass ein so populäres Argument, wie das physiko-theologische, in jeder Periode in verschiedenen Wendungen wiederkehrt [1]). Diodor von Tarsus κατὰ εἱμαρμένης, bei Photius Bibl. cod. 223, argumentirte zunächst kosmologisch, indem er, von dem Begriff der Veränderung, der τροπὴ, ausgehend, den Satz aufstellte, dass die Veränderung nicht als das Ungezeugte, Absolute, gedacht werden könne, weil die Veränderung von Anfang an ein Leiden sei, somit von keiner ἄναρχος τροπὴ die Rede sein könne; er gab dann aber seinem Argument die physiko-theologische Wendung, die Harmonie der Natur bezeuge es bei aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit laut genug, dass der κόσμος nicht ἀγένητος und αὐτόματος sei, und dass Gott allem sowohl das εἶναι als das εὖ εἶναι gegeben habe. Wir können uns aber hier blos auf solche Argumente einlassen, welche eine strengere philosophische Form haben. Ein solches finden wir bei Augustin

---

ad alterum, hoc est quod habet, sicut ad se ipsum dicitur vivens, habendo utique vitam, et eadem vita ipse est. Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere, vel aliud sit habens, aliud quod habet, sicut vas aliquem liquorem, aut corpus colorem, aut aer lucem sive fervorem, aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id quod habet. Nam neque vas liquor est, nec corpus color, nec aer lux sive fervor, neque anima sapientia est. Hinc est, quod etiam privari possunt rebus, quas habent, et in alios habitus vel qualitates verti atque mutari etc. Boëthius De trin. 4 drückt dasselbe so aus: *Deus, hoc ipsum, quod est, Deus est; nihil enim aliud est, nisi quod est, ac per hoc ipsum Deus est.*

1) Man vergleiche Athanasius c. gentes init. Gregor v. Naz. Or. 14, 33. 28, 6. 16.

De lib. arb. 2, 3—15. Augustin will hier die Frage untersuchen, *quomodo manifestum est, Deum esse?* Er geht von der Gewissheit aus, die jeder von seinem eigenen Sein hat. Es gibt also ein Sein, und nicht blos ein Sein, sondern auch Leben, Empfinden, Denken. Was denkt, ist besser, als was blos Empfindung oder Leben und Sein hat. Gibt es nun etwas, was besser ist als die denkende Vernunft, und kann das, was mehr ist als die Vernunft, nur das Ewige und Unveränderliche sein, so wird man auch diess nur Gott nennen können. Diesen Beweis führt nun Augustin so, dass er von dem Empfinden, sofern es für jeden Einzelnen etwas blos Subjectives ist, den Gegenstand der Empfindung als das allen Gemeinsame, Objective unterscheidet. Es gibt ein *commune et quasi publicum, quod ab omnibus sentientibus nulla sui corruptione atque commutatione sentitur.* Ebenso verhält es sich auch mit dem Denken [1]). Alles subjective Denken und Wollen setzt etwas Objectives voraus, das mehr ist als dieses Subjective; so ist die *veritas* mehr als unsere *mens et ratio:* und was kann mehr sein, als die *veritas?* Denn was kann seliger sein, als der, der die absolute Wahrheit geniesst? Mit der Wahrheit hat man auch das *summum bonum,* weil man dasselbe nur durch die Wahrheit erkennen kann. Diese höchste absolute Wahrheit, die alles an sich Wahre und Gute in sich begreift, kann nur Gott sein. Die Argumentation geht nach der Weise des kosmologischen Arguments vom Subjectiven als dem Beding-

1) Es gibt auch etwas, *quod omnes ratiocinantes sua quisque ratione atque mente communiter vident,* wie z. B. die *ratio et veritas numerorum,* alles, was sich auf Zahlen und Zahlverhältnisse bezieht. Ebenso kann man nun auch nicht läugnen, *esse incommutabilem veritatem, haec omnia, quae incommutabiliter vera sunt, continentem, quam non possis dicere tuam, vel meam, vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter; omne autem, quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est,* kann nicht blos *ad ullius eorum proprie naturam pertinere.*

ten und Particulären zum Objectiven als dem Unbedingten und Allgemeinen fort. Ebenso schliesst Boëthius, De consol. philos. 3, 10, daraus, dass das Unvollkommene immer etwas Vollkommenes zu seiner Voraussetzung hat, dass es auch etwas an sich Vollkommenes und Gutes geben müsse. ***Quare, ne in infinitum ratio procedat, confitendum esse summum Deum summi perfectique boni esse plenissimum,*** weil man sich nichts besseres denken kann, als Gott, und das, in Beziehung worauf man sich nichts besseres denken kann, das Gute, d. h. das an sich Gute ist. Ontologisches enthält diese Argumentation nichts, denn wenn auch Augustin vom Denken auf das Sein schliesst, so ist dieses Denken nur das subjective, das in seiner Subjectivität nicht ohne ein Objectives sein kann, es ist aber nicht dieses Objective selbst, sondern steht blos in einer Beziehung zu ihm. Eine Annäherung an das Ontologische ist nur diess, dass Augustin vom Denken ausgeht, um auf Gott als die absolute Wahrheit zu kommen. Der Grundgedanke Augustin's ist aber nur: es muss etwas geben, das mehr ist als meine Subjectivität, weil es etwas gibt, bei welchem ich, wenn ich es denke, mir bewusst bin, dass es nicht blos für mich, sondern auch für Andere ist, und für alle dasselbe ist. Mein Denken hat schon als Denken einen Inhalt, der über mein Denken hinausgeht [1]). Das Denken kann nichts anderes zu seinem Inhalt haben, als das Wahre, Objective, allgemein Geltende. Man muss also im Denken von seiner Subjectivität abstrahiren, um durch das Denken auf das Objective als das Gemeinsame und an sich Seiende zu kommen, und eben diess nun, dass Augustin das Denken des Wahren als ein Abstrahiren vom blos Subjectiven fasst, und insofern auf eine Analyse des Den-

---

1) Das, was für alle dasselbe ist *(incommutabiliter contemplandum adest omnibus, qui hoc contemplari valent) nullus vere dixerit suum esse proprium, cum tam sit unum atque omnibus commune, quam verum est.*

kens, auf die Unterscheidung des Subjectiven und Objectiven in ihm eingeht, ist in seinem Argument schon die Anlage des ontologischen. Der weitere Schritt ist, dass an der Stelle des Denkens, das seine Objectivität nur darin hat, dass, was ich denke, auch andere denken, ein solches Denken gesetzt wird, dessen Object als Gedachtes auch ein Sein ist, das die Idee Gottes oder des Absoluten in sich schliesst.

Zur Geschichte der Lehre von Gott gehört in unserer Periode auch noch diess, dass man durch den manichäischen Dualismus eine neue Veranlassung erhielt, die Einheit Gottes zu beweisen, oder darzuthun, dass Gott nur insofern der absolute ist, sofern er auch der Eine ist. Da aber die Manichäer ihre beiden Grundwesen unter dem Gegensatz des Guten und Bösen sich dachten, so hieng die Lehre von der Einheit Gottes mit der Lehre vom Bösen zusammen, und der Beweis für die Einheit Gottes nahm die Wendung, dass man zeigte, das Böse habe nicht dasselbe substanzielle Sein wie das Gute, könne daher auch nicht das Absolute sein. Diess ist es, worauf Augustin in seiner Polemik gegen die Manichäer immer wieder zurückkommt. Es kann keine Gott entgegengesetzte böse Substanz geben, weil ja schon diess etwas Gutes ist, eine Substanz zu sein. Ein böses Grundwesen kann daher schon sofern es ist, nicht absolut böse sein. Das Sein ist an sich schon auch das Gute. Auf ähnliche Weise argumentirt Titus von Bostra gegen die Manichäer 1, 5. Es ist durchaus unmöglich, dass ein Anfangsloses einem Anfangslosen entgegengesetzt ist. Wäre ein solches Wesen, so dürfte es in keiner Beziehung dasselbe sein, was das entgegengesetzte ist, damit ein absoluter Gegensatz zwischen beiden bestände; ein absoluter Gegensatz kann aber nicht sein, wo zugleich eine Gemeinschaft ist. Es kann daher das Böse, da es als ein substanziell existirendes Wesen das substanzielle Sein mit dem Guten gemein hat, und daher nichts substanziell Böses sein kann, nur Accidens und Eigenschaft

eines Andern sein, oder es ist seinem Wesen nach nichts Positives, sondern nur etwas Negatives, indem alles, was an ihm Positives ist, nothwendig auf die Seite des Guten fällt. Dass aber das Positive nur auf die Seite des Guten, nicht des Bösen fällt, hat immer zu seiner Voraussetzung den augustinischen Satz, *bonum est, substantiam esse.*

Die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung.

Wie in der ersten Periode Origenes in der Geschichte dieser Lehre Epoche macht, so jetzt Augustin. Es ist hier besonders der Ort, wo sich die speculative Theologie Augustin's in ihrer tiefen Bedeutung zeigt. Daher handelt es sich auch nicht blos um die Weltschöpfung im engern Sinn, sondern um das Verhältniss Gottes und der Welt überhaupt, wie es vom speculativen Standpunkt aus zu betrachten ist. Wir können folgende Hauptpunkte unterscheiden: 1. die Frage nach der Ewigkeit der Welt; 2. die Schöpfung aus Nichts; 3. der Zweck der Welt, oder die Endlichkeit der Welt, der Absolutheit Gottes gegenüber; 4. das Böse in der Welt.

1. Die Frage nach der Schöpfung der Welt kann nicht beantwortet werden, ohne dass man auch untersucht, wie es sich mit der Ewigkeit der Welt verhält. Es treten hier sogleich zwei ganz entgegengesetzte Ansichten einander gegenüber. Der Grund der Weltschöpfung kann, wie sich auf dem christlichen Standpunkt von selbst versteht, nur die Liebe und Güte Gottes sein, oder die Freiheit Gottes, welche, wie Basilius in Hexaëm. 1 bemerkt, es nicht gestattet, das Verhältniss Gottes zu der Welt unter den Gesichtspunkt eines blossen Naturverhältnisses zu stellen, wie das Verhältniss des Lichtes zu seiner Ausstrahlung, oder das Verhältniss eines Körpers zu seinem Schatten ist. Je entschiedener aber die Weltschöpfung nur in den Willen Gottes gesetzt wird, desto willkürlicher, zufälliger, äusserlicher erscheint das Verhältniss der Welt zu

Gott, und die natürliche Consequenz hievon ist die Annahme, dass Gott die Welt in irgend einem beliebigen Punkt der Zeit geschaffen habe. Je mehr man dagegen die Schöpfung der Welt aus der absoluten Idee Gottes zu begreifen sucht, desto mehr muss man sich auch von der Vorstellung eines zeitlichen Anfangs entfernen. Obgleich nun Augustin Gott als Schöpfer der Welt im eigentlichen Sinn betrachtet, so war es ihm doch sehr darum zu thun, die Welt in ein so viel möglich enges und immanentes Verhältniss zu Gott zu setzen. Schon sein speculativer Standpunkt erlaubt ihm nicht, schlechthin einen zeitlichen Ursprung der Welt anzunehmen. Er unterscheidet die verschiedenen Momente, die hier in Betracht kommen, sehr genau. De civ. D. 11, 4 f. Behaupte man, die Welt sei absolut ewig und anfangslos, und darum nicht von Gott geschaffen, so widerstreite diese Meinung ebensosehr dem Begriff der Welt als dem Begriff Gottes. Nehme man aber an, die Welt sei zwar von Gott geschaffen, aber nicht in der Zeit, ihre Schöpfung habe ihren eigenen Anfang und sie sei auf intelligible Weise immer geschaffen, so gehe man zwar von dem richtigen Gesichtspunkt aus, alles Zufällige und Veränderliche von dem Wesen Gottes auszuschliessen, aber es lasse sich diese Ansicht von der Ewigkeit der Welt nicht durchführen. Wäre, wenn die Welt ewig ist, auch die Seele gleich ewig mit Gott, so würde doch ihr sündhafter Zustand kein ewiger, sondern nur ein erst entstandener sein können, und man müsste sie aus ihrer frühern Unseligkeit in ihre bleibende Seligkeit erst übergehen lassen, somit etwas Neues in ihr setzen, was seine Ursache nur im ewigen Rathschluss Gottes haben kann. Muss man also auch bei dieser Ansicht eine Veränderung in Gott annehmen, so wird man auch nicht läugnen können, dass es sich mit der Unveränderlichkeit des göttlichen Rathschlusses wohl vereinigen lasse, die Seele sei zwar geschaffen, aber für eine endlose Dauer, und es lässt sich

demnach auch ein zeitlicher Anfang der Welt wohl denken, ohne dass man annehmen muss, Gott habe bei der Schöpfung der Welt seinen eigenen Rathschluss und Willen geändert. Sehr richtig hält Augustin denen, welche in der Annahme eines zeitlichen Anfangs der Welt so grosse Schwierigkeiten finden, entgegen, dass es sich hier nicht blos um die Zeit, sondern ebenso auch um den Ort oder den Raum handle. Denke man sich eine unendliche Zeit vor der Welt, in welcher Gott nicht ohne schöpferische Thätigkeit gewesen sein könne, so müsse man sich ebenso auch einen unendlichen Raum ausserhalb der Welt denken. So wenig man nun annehmen könne, dass Gott zufällig gerade an diesen Punkt des unendlichen Raums die Welt hingesetzt habe, ebensowenig könne man sich das Gleiche in Ansehung der Zeit denken. Allein es folgt hieraus nur, dass die beiden Begriffe Zeit und Welt überhaupt nicht von einander getrennt werden können. Verhalten sich Zeit und Ewigkeit zu einander, wie das Veränderliche und Unveränderliche, so kann es keine Zeit geben, ohne dass es auch eine Creatur gibt, an welcher Bewegung und Veränderung stattfindet. Daher ist die Welt nicht in der Zeit, sondern nur mit der Zeit geschaffen, und Gott, dessen Ewigkeit jede Veränderung schlechthin ausschliesst, ist, wie er Schöpfer der Welt ist, so auch Schöpfer und Ordner der Zeit. *Cum tempore factus est mundus,* ist der Hauptsatz Augustin's, De civit. Dei 11, 6. Kann aber die Welt nur mit der Zeit geschaffen sein, weil sie, in der Zeit geschaffen, auch schon eine Zeit vor sich hätte, somit auch einen Anfang, so behauptet Augustin, wenn er die Welt mit der Zeit beginnen lässt, ebendamit auch die Anfangslosigkeit der Weltschöpfung, und wenn die Welt nur als anfangslos, d. h. als die unendliche Zeit selbst gedacht werden kann, so kann sie auch nur in einem immanenten Verhältniss zu Gott stehen. Die Welt kann nicht ohne Gott, und Gott nicht ohne die Welt gedacht werden; die in ihrer crea-

türlichen Abhängigkeit von Gott zwar endliche, aber unter den Formen der unendlichen Zeit und des unendlichen Raums angeschaute Welt ist, so betrachtet, in ihrer Einheit mit Gott die Einheit des Endlichen und Unendlichen, oder das mit dem Unendlichen zugleich gesetzte Endliche, das Veränderliche am Unveränderlichen, die in der Form der unendlichen Zeit sich offenbarende Ewigkeit. So gewiss es keinen Moment geben kann, in welchem die Welt nicht schon geschaffen war, weil ja die Zeit nur an der Welt fixirt werden kann, so gewiss kann auch Gott als Schöpfer und Herr der Welt, was er seinem Begriff nach ist, nie ohne die Creatur gewesen sein; aber gleichwohl ist die Creatur nicht gleich ewig mit Gott, da sie ja von Gott nicht gezeugt, sondern nur aus Nichts geschaffen ist. Diess führt

2. auf die Schöpfung aus Nichts. Unter der Schöpfung aus Nichts verstand man bisher nur das Negative, dass die Welt weder materiell aus Gott, noch aus einer präexistirenden Materie geschaffen sei. Augustin bestimmte diess genauer dadurch, dass er das Verhältniss der Zeugung und der Schöpfung oder das Verhältniss der Welt zum Sohn in nähere Erwägung zog [1]). Der Gegensatz zur Zeugung ist die Schöpfung, wie nun die Zeugung aus dem Wesen Gottes ist, so ist die Schöpfung eine Schöpfung aus Nichts. Beide, der Sohn und die Welt, sind das von Gott Unterschiedene, aber der Unterschied, der in dem aus dem Wesen des Vaters gezeugten, mit ihm gleich ewigen und mit ihm identischen Sohn nur als verschwindendes Moment gesetzt ist, kommt in der von Gott geschaffenen Welt zu seiner vollen Realität. Die Welt ist

1) Gott bewirkte, sagt Augustin contra epist. Manich. c. 27, durch seine Weisheit, *ut posset esse, quod non erat, et in quantum esset, bonum esset, in quantum autem deficeret, se non de Deo genitum, sed ab ipso de nihilo factum ostenderet.* Vgl. c. 41. *Ex eo, quod naturae corrumpi possunt, non de Deo genitae, sed ab eo de nihilo factae sunt.*

nicht dasselbe mit Gott, wie der Sohn, sie ist der Gegensatz zu Gott, ist also Gott der Unendliche, so ist die Welt das Endliche. Als geschaffen aus Nichts trägt sie den Charakter der Negativität an sich, ist selbst das Nichts, das Endliche oder das Nichtseiende, das Negative. Aber sie ist nicht blos das Negative, dieses Negative hat auch wieder etwas Positives zu seiner Voraussetzung: wenn auch geschaffen aus Nichts, ist sie doch nicht schlechthin das Nichts, nicht das Endliche für sich, in seiner reinen Negativität, sondern das Endliche am Unendlichen, oder das Endliche, das in seinem Unterschied vom Unendlichen doch auch wieder mit ihm eins ist. Diess ist die Welt, sofern sie, wenn auch aus Nichts, doch durch den Sohn geschaffen ist, und nicht blos von ihm geschaffen, sondern auch mit ihm eins ist, weil alles, was in ihr zur Realität gekommen ist, in ihm, dem ewigen Wort des Vaters, auf ewige Weise ideell enthalten ist. In der Weisheit, oder dem Sohne Gottes, sind, wie Augustin De civit. D. 11, 10 sagt, *omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt.* In diesem Sinn kann man nicht sagen, dass die Welt aus Nichts geschaffen ist, sie ist in dem Sohn mit Gott eins. Wenn also die Welt das Endliche ist in seinem Unterschied vom Unendlichen, so ist durch die Schöpfung aus Nichts die eine Seite dieses Verhältnisses, dass das Endliche für sich nichts ist, bestimmt, die andere aber ist, dass die Welt ihr Princip im Sohn hat, oder, wenn die Welt das von Gott Unterschiedene ist, so sind die beiden Seiten dieses Verhältnisses die Einheit im Unterschied, und der Unterschied in der Einheit. Die philosophische Bestimmung, welche Augustin dieser Lehre gegeben hat, ist demnach, dass das Nichts, aus welchem die Welt geschaffen ist, nicht das absolute Nichts ist, es ist nur das Negative am Positiven.

3. Der Zweck der Welt. Die *causa justissima condendi*

ist, wie Augustin mit Plato sagt, De civ. Dei 11, 21, *ut a bono Deo bona opera fierent.* Die Welt, sofern sie von Gott geschaffen ist, ist an sich gut und vollkommen, und der Zweck der Weltschöpfung ist ebendaher, die Güte und Vollkommenheit Gottes zu offenbaren; sofern sie aber aus Nichts geschaffen ist, kann sie nicht so gut und vollkommen sein, wie Gott, sie ist ihm nicht gleich. Was Gott auf absolute Weise ist, kann sie nur auf endliche Weise sein, in der Form des Endlichen, als ein *ordo rerum transeuntium.* Sie ist das im Veränderlichen sich abspiegelnde Bild des unveränderlichen absoluten Gottes, und eben die Negativität des Nichts, womit sie behaftet ist, dient nur dazu, den ganzen Inbegriff der verschiedenen Formen und Abstufungen, die zur Totalität des Universums gehören, zur Erscheinung zu bringen[1]). Anders als auf diese Weise kann sich das Absolute im Endlichen nicht expliciren. Die Totalität des Universums ist die unendliche Mannigfaltigkeit des Einzelnen, die zugleich die Schönheit der Welt ist, weil alles Einzelne in seiner unendlichen Verschiedenheit auch wieder zur Einheit und Ordnung des Ganzen verbunden ist. Durch diese Auffassung der Welt als eines in sich getheilten, aber in seiner Getheiltheit unendlich schönen und zweckmässig organisirten Ganzen schliesst Augustin alles Manichäische von seiner Weltansicht aus. Gott ist nicht durch eine ihm fremde feindliche Gewalt, wie die böse Substanz des manichäischen Systems ist, zur Vermischung des Guten und Bösen gezwungen worden, so dass die Weltschöpfung, wie diess die dualistische Weltansicht der Manichäer ist, nur als ein Kampf der beiden einander entgegengesetzten Principien, oder als eine Vermischung des Lichtreichs mit dem Reich der Finsterniss, oder des Geistes mit der Materie, gedacht wird,

---

1) *A terrenis usque ad coelestia, et a visibilibus usque ad invisibilia sunt aliis alia bona meliora, ad hoc inaequalia, ut essent omnia.* c. 22.

sondern alles, was ist, ist, sofern es ist, an sich gut, und was man böse heisst, ist nur eine Verneinung und Verminderung des Guten [1]). Gott ist daher auch im Kleinen gross, und es ist nur die am Einzelnen hängende Beschränktheit des menschlichen Standpunkts, wenn man, was an sich und in seiner Beziehung zum Ganzen zu betrachten ist, nur nach seinem subjectiven Wohl und Wehe beurtheilt. Vom Gesichtspunkt des Ganzen und des allgemeinen Endzwecks der göttlichen Vorsehung aus betrachtet, ist alles, was ist, an sich und an dem Ort, welchen es in der Ordnung des Ganzen einnimmt, gut, alles Böse und Mangelhafte ist immer nur am Guten und Vollkommenen, und keine Corruption kann so weit gehen, dass sie nicht durch das Nichtsein des Seienden das realisirte, was sein soll. Wie hierin die Widerlegung des manichäischen Dualismus liegt, so missbilligte Augustin auch die demselben verwandte Meinung des Origenes, dass Gott die Welt nicht unmittelbar für das Dasein des Guten geschaffen habe, sondern nur als Schranke des Bösen, zur Bestrafung und Einkerkerung der gefallenen Geister nach den verschiedenen Graden ihrer Verschuldung. Auch diese Ansicht widerstreitet der absoluten Idee Gottes, sofern die Ursache der Weltschöpfung und aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit nur in der Sünde liegen würde, das Böse wäre das Überwiegende, das, wodurch alles Geschaffene bedingt und bestimmt wäre, und Geist und Materie träten in denselben Gegensatz zu einander, in welchem nach dem Manichäismus das Gute und das Böse zu einander stehen. De civitate Dei 11, 23.

---

1) In diesem Plus und Minus, dem *decedere* und *succedere* der Dinge, besteht die *temporalis pulchritudo*, in welcher *ordo creaturarum a summa usque ad infimam gradibus justis ita decurrit, ut ille invideat, qui dixerit, ista non esset, invideat etiam ille, qui dixerit, ista talis esset. Si enim talem vult esse, qualis est superior, jam illa est, et tanta est, ut adjici ei non oporteat, quia perfecta est.* De lib. arb. 3, 9.

4. Die Lehre vom Bösen. Sie ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst. Die metaphysische Möglichkeit des Bösen liegt in dem Nichts, aus welchem alles geschaffen ist, sofern das Böse nichts Anderes ist, als die Negation des Seienden, die allem Endlichen anhängende Negativität. Diess ist zwar nur die Möglichkeit des Bösen, aber die Wirklichkeit des Bösen gehört noch nicht hieher. Dagegen ist die Möglichkeit des Bösen auch schon seine Nothwendigkeit. Konnte Gott, wenn er die Welt schaffen wollte, keine andere als eine endliche Welt schaffen, und ist diese Endlichkeit der Welt eben die ihr anhängende Negativität, die das Böse ist, so ist die Möglichkeit des Bösen die Möglichkeit der Welt selbst, d. h. die Welt ist nur unter Voraussetzung des Bösen möglich, das Böse somit eine zum Begriff der Welt gehörende, nothwendige, wesentliche Bestimmung. Dieser Begriff der Nothwendigkeit des Bösen, welchem zufolge das Böse das Endliche, das Negative des Guten, nur ein das Gute deteriorirendes Accidens desselben ist, oder die *corruptio boni*, ist etwas wesentlich Anderes, als die manichäische Lehre vom Bösen, welche für unsere Periode, in welcher sie erst auf das christliche Dogma stärker einwirkte, eine besonders wichtige Erscheinung ist. Der Manichäismus wollte das Böse in seiner tiefsten Wurzel auffassen; daher sollte ihm das Böse seinem Begriff nach nicht blos das Negative des Guten, sondern ein selbstthätiges Princip sein, und nicht blos ein Princip, sondern eine Substanz, ein substanzielles Wesen. Je klarer aber, wie schon gezeigt ist, der Widerspruch vor Augen lag, in welchen dieser Dualismus mit der absoluten Idee Gottes kommen musste, desto mehr wurde man von ihm zu dem platonischen Begriff des Bösen zurückgetrieben, in welchem das Böse zwar auch in seiner höchsten principiellen Bedeutung aufgefasst ist, aber nur als das Endliche.

Dass diese Auffassung des Bösen mit Recht als die pla-

tonische zu bezeichnen ist, sehen wir an dem Areopagiten Dionysius, welcher gleichfalls in der Lehre vom Bösen Epoche macht, aber nur ausführte, was an sich schon im Platonismus lag. Seine Lehre ist folgende: Ist Gott als das Eine auch das Gute, so schliesst sich daran unmittelbar auch die Frage an, woher das Böse kommt? Was ist das Böse? aus welchem Urgrunde gieng es hervor, und wie hat der Gute selbst es hervorbringen wollen, wie konnte er es auch, wenn er wollte, und wenn das Böse aus einer andern Ursache kam, welche andere Ursache hat das Seiende ausser dem Guten? Er geht von dem Satze aus, dass das Böse nicht aus dem Guten ist, und wenn es aus dem Guten ist, nicht böse ist, und zeigt zuerst, dass das Böse, weil es nicht aus dem Guten ist und doch ist, nicht schlechthin böse sein kann. Dass das Böse nicht aus dem Guten ist, wird aus dem Begriffe des Seienden und Nichtseienden gezeigt, und es folgt hieraus, dass das Böse nicht sein kann. Und doch muss es sein, wenn nicht der Unterschied zwischen Tugend und Laster, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit u. s. w. hinwegfallen soll. Das Böse ist also in dem Seienden und ist ein Seiendes, und ist dem Guten entgegengesetzt und feindlich. Und wenn es auch die Vernichtung des Seienden ist, so wirft diess das Böse noch nicht aus dem Sein heraus, sondern es wird auch ein Seiendes sein, und zur Entstehung des Seienden beitragen. Aus der Vernichtung des Einen geht ja so oft die Entstehung des Andern hervor. So wirkt also das Böse zur Vollendung des Ganzen mit, und macht diesem Ganzen durch sich möglich, nicht unvollendet zu sein. Von diesem Satze bewegt sich nun aber die Dialektik des Areopagiten wieder zu dem entgegengesetzten fort, dass das Böse kein Seiendes ist. Ist das Böse in dem Seienden, so kann es, da es an sich selbst nur Vernichtung ist, nur durch das Gute ein Seiendes sein und ein Hervorbringen des Guten. Das Gute macht alles, dem es

vollkommen innewohnt, vollkommen gut, aber es hat nicht alles in gleichem Grade am Guten Theil. Alles Seiende steht in dem Grade auf einer höhern oder niedern Stufe, als es am Guten Theil hat. Es ist auf eine Weise, auf andere nicht. Was in einer Hinsicht gut, in einer andern böse ist, streitet mit einem Theile des Guten, nicht aber mit dem ganzen Guten. Das Böse ist also mit Einem Worte nur am Guten, und ist die Negation des Guten, die den Unterschied des Mehr und Weniger in das Gute bringt, da das Böse, sofern es das Gute zu seiner Voraussetzung hat, das Gute nicht schlechthin, sondern nur relativ, immer nur in einer bestimmten Beziehung negiren kann. Das Böse ist also überhaupt das differenzirende Princip, und die Frage nach dem Ursprung des Bösen kommt auf die Frage zurück, warum das Gute als das Eine, nicht das schlechthin Eine ist, sondern als das Eine auch ein in sich Getheiltes und Mannigfaltiges, sowohl ein Seiendes als ein Nichtseiendes, oder warum nicht blos Gott, sondern auch eine Welt ist. Ist aber einmal eine Welt, und kann die Welt nicht ohne ein differenzirendes Princip, also nicht ohne das Böse gedacht werden, so liegt eben in diesem Begriff des Bösen die Rechtfertigung Gottes gegen alles Unvollkommene. Der Unterschied, die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, somit auch die Unvollkommenheit, gehört zur Vollkommenheit des Ganzen, zur an sich besten Welt. De div. nom. 4, 18 f.

Die Lehre von der Vorsehung und Weltregierung hängt mit der Lehre von Gott so eng zusammen, dass alles Wesentliche schon in der letztern enthalten ist. Je reiner die absolute Idee Gottes vom christlichen Standpunkt aus ausgebildet und festgehalten wurde, desto fester wurde dadurch auch der Glaube an eine allgemeine Vorsehung Gottes begründet. Umfassender ist die teleologische Weltbetrachtung von keinem Kirchenlehrer entwickelt worden, als von Augustin, dessen Schrift *de civitate Dei*, wie schon gezeigt worden ist,

ganz aus dieser Idee hervorgieng. Alle die Lehre von der Vorsehung und Weltregierung betreffenden Fragen lösen sich in der absoluten Betrachtung des Ganzen auf, in welcher jeder Zweifel an der göttlichen Vorsehung und Weltregierung nur als die Folge einer am Einzelnen hängenden beschränkten, endlichen Weltansicht erscheinen kann [1]). Was insbesondere die Seite der Lehre von der Vorsehung betrifft, die unter dem Namen der Theodicee begriffen wird, so war die christliche Weltbetrachtung gegen den manichäischen Dualismus festzustellen. Der Manichäismus wollte selbst eine Theodicee sein, aber seine Freisprechung Gottes von der Schuld des Bösen war nur eine Beeinträchtigung der absoluten Idee Gottes; die Aufgabe der christlichen Theodicee war daher, auch das Böse aus der Idee Gottes zu begreifen. Die ganze Polemik gegen die Manichäer hatte die Tendenz einer christlichen Theodicee. Der Gegensatz der christlichen und der manichäischen Weltansicht ist es hauptsächlich, was der Lehre von der Vorsehung und Weltregierung in unserer Periode ein besonderes Zeitinteresse gibt. Es handelt sich aber in der Geschichte dieser Lehre nicht blos um die Begründung des Glaubens an eine Vorsehung und Weltregierung, sondern auch um die dogmatische Fixirung der Begriffe, die dabei in Betracht kommen, die Bestimmung des Verhältnisses der Erhaltung zur Schöpfung in Hinsicht der dabei sich äussernden göttlichen Thätigkeit. Diess ist das eigentlich speculative Moment

1) Man vgl. wie Aug. de civ. Dei 5, 11 auf die absolute Idee Gottes zurückgeht, um aus ihr die Idee der göttlichen Weltregierung abzuleiten. Als Schöpfer und Ordner von allem ist Gott auch der Regent der Welt. *Deus summus et verus, — qui non solum coelum et terram, nec solum angelum et hominem, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia et quadam veluti pace dereliquit, nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et servitutes a suae providentiae legibus alienas esse voluisse.*

der Lehre von der Vorsehung. In dem Begriff der Erhaltung wird diese Lehre unter den Gesichtspunkt der Frage gestellt, wie sich überhaupt die Welt zu Gott verhält, ob die Causalität der Welt nur die immanente Causalität Gottes ist, oder ob die Welt in ihrem Unterschied von Gott auch ihre eigene für sich seiende Causalität hat. Auch diese Frage wurde zuerst von Augustin angeregt, es stehen jedoch die beiden Momente, die in ihr zu unterscheiden sind, bei ihm noch unvermittelt neben einander. Auf der einen Seite behauptet er, De genesi ad lit. 4, 12: ***Creatoris potentia et omnipotentis atque omnitenentis virtus causa subsistendi est omni creaturae, quae virtus ab eis, quae creata sunt, regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret.*** Man dürfe sich Gott nicht als einen Baumeister vorstellen, dessen Werk fortbestehe, auch wenn der Baumeister sich entferne [1]). Auf der andern Seite sagt er dagegen doch wieder, De civ. D. 7, 30: ***Sic administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non tamen sunt, quod ipse.*** Die Welt ist also doch auch wieder für sich, und bewegt sich durch sich selbst. Wie aber beides zugleich stattfindet, wird nicht weiter gezeigt. Die Erhaltung ist ihm zwar die auch nach der Schöpfung nicht ruhende, sondern fortdauernde Thätigkeit Gottes zur *administratio* oder *gubernatio omnium rerum, quas condiderat*, aber dabei werden doch beide Thätigkeiten noch auseinander gehalten und nicht identisch genommen. Die Unterscheidung einer allgemeinen und speciel-

---

1) *Claret igitur, ne uno quidem die cessasse Deum ab opere regendi, quae creavit, ne motus suos naturales, quibus aguntur atque vegetantur, ut omnino naturae sint, et in eo, quod sunt, pro suo quaeque genere maneant, illico amitterent, et esse aliquid omnino desinerent, si eis subtraheretur motus ille sapientiae Dei, quo disponit omnia suaviter.* A. a. O. Auch die *motus naturales* bestehen daher nur durch die fortgehende Wirkung Gottes.

len Vorsehung wurde gleichfalls in die Behandlung dieser Lehre jetzt eingeführt. Hieronymus wollte eine specielle *per singulos currens providentia* nur bei den Menschen annehmen, bei den *cetera animalia* nur eine *generalis dispositio.* Comm. in Abac. 1, 14.

Die Lehre von den Engeln und Dämonen.

Auch diese Lehre wurde sowohl durch Augustin, als durch den Areopagiten Dionysius weiter fortgebildet, und zwar theilten sie sich in diese Lehre so, dass der Areopagite die Lehre von den guten Engeln, Augustin die von den bösen zum besondern Gegenstand der Untersuchung machte.

Der Areopagite macht in dieser Lehre dadurch Epoche, dass er die Gesammtheit der Engel als Hierarchie auffasste, und sie von diesem Gesichtspunkt aus nach verschiedenen Klassen ordnete und in die Form eines Systems brachte. Unter Hierarchie versteht der Areopagite eine heilige Ordnung und Wissenschaft, eine dem Gottgestaltigen so viel möglich angeähnlichte Wirksamkeit, welche durch göttlich eingegebene Erleuchtungen in bestimmtem Maass und Verhältniss zur Nachahmung Gottes hingeführt wird. Das Ziel der Hierarchie ist die möglichste Ähnlichung und Einigung mit Gott, sie sieht immer auf Gott als Führer jeder heiligen Wissenschaft und Wirksamkeit, bildet ihn in sich ab, und vollendet ihre Geweihten zu göttlichen Bildern, zu Spiegeln, die den Strahl des Urlichts in sich aufnehmen, und voll desselben ihn wieder reichlich auf die nach ihnen Folgenden ausstrahlen. Daher ist das Gesetz und die Ordnung der Hierarchie, dass die einen gereinigt werden, die andern reinigen, die einen erleuchtet werden, die andern erleuchten, die einen vollendet werden, die andern vollenden, und jedem das Gott Nachahmende auf seine Weise angeeignet wird. Der Begriff der Hierarchie ist so nach dem Ziel bestimmt, zu welchem sie führen soll; was

aber dabei vor allem vorauszusetzen ist, ist, dass es überhaupt eine solche aus verschiedenen Stufen bestehende, ein geschlossenes System bildende Hierarchie gibt. Der Areopagite erinnert daher vor allem an die Wahrheit, dass die überwesentliche Gottheit allen Wesenheiten des Seienden ihr Sein gab und sie in's Dasein führte. Denn das sei der allgemeinen Ursache und der über alles erhabenen Güte eigen, dass sie das Seiende zu ihrer Gemeinschaft rufe,. in der Art, wie jedes Seiende nach seiner Eigenthümlichkeit an der Vorsehung Theil habe, die aus der allursächlichen Gottheit hervorquelle. Es ist daher ein doppelter Gesichtspunkt, aus welchem die Hierarchie zu betrachten ist, sofern sie auf der einen Seite aus Gott hervorgeht, und im Unterschied von ihm besteht, auf der andern aber zu Gott hinaufführt und den aus Gott hervorgetretenen Unterschied in der Einheit mit ihm aufhebt. Die himmlische Hierarchie nun wird durch die Engel gebildet, deren Name eigentlich nur der letzten Ordnung der himmlischen Geister zukommt, aber nicht unpassend auf die höhern Ordnungen übertragen wird, da diese auch die Kräfte der niedern Ordnungen haben, und wie sie wirken können.. Diese himmlischen Wesenheiten werden daher mit ihrem gemeinsamen Namen Engel genannt, zerfallen aber in drei triadische Ordnungen. Die heiligsten Throne und die vielaugigen und vielgeflügelten Ordnungen, welche im Hebräischen Cherubim und Seraphim genannt werden, stehen in der erhabensten Nähe unmittelbar um Gott, als die Eine, gleiche und wahrhaft erste, gottgestaltigste Hierarchie, die die Erleuchtungen der Gottheit am unmittelbarsten erhält. Die zweite Hierarchie wird von den Herrschaften, Gewalten und Mächten gebildet (von den κυριότητες, ἐξουσίαι, δυνάμεις), und die dritte ist die Ordnung der Fürstenthümer (ἀρχαὶ), der Erzengel und der Engel. Die älteste Ordnung der Geister, die um Gott sind, wird von der vollendeten Weihe des Urgrunds

hierarchisch erleuchtet und geweiht, dadurch, dass sie unmittelbar zum Urgrund aufstrebt, und durch geheimere und klarere Lichtgebung der Gottheit gereinigt, erleuchtet und vollendet wird. Von dieser wird dann wieder die zweite, ihrem Wesen gemäss, von der zweiten die dritte, und von der dritten die irdische Hierarchie nach dem Gesetz der vollkommensten Ordnung zu dem über allen Grund erhabenen Grund und Ziel aller Wohlordnung hierarchisch hinaufgeführt, so dass alle Ordnungen Offenbarer derer sind, die vor ihnen sind, die ältesten Offenbarer des bewegenden Gottes, ebenso im Verhältniss die übrigen derer, die von Gott bewegt sind. De coel. hier. c. 3 ff.

Von gewissen Abstufungen und Unterschieden der Geisterwelt ist, wie schon früher, so auch bei den Kirchenlehrern unserer Periode die Rede, aber in einem ganz andern Sinn, als bei dem Areopagiten. Während der Letztere bei seiner Klassification der Engel von der Voraussetzung ausgeht, dass es dem menschlichen Geist nicht an Kategorien fehle, durch welche dieses übersinnliche Gebiet nach allen Seiten hin bestimmt und ausgemessen werden kann, erinnern Kirchenlehrer, wie Gregor von Nazianz, Orat. 28, 31, an ἀγγέλους τινὰς καὶ ἀρχαγγέλους, θρόνους, κυριότητας, ἀρχὰς, ἐξουσίας, λαμπρότητας, ἀναβάσεις, νοερὰς δυνάμεις, ἢ νοὰς nur in der Absicht, um die durch diese Namen bezeichneten innern Verhältnisse der Geisterwelt als etwas für die menschliche Erkenntniss völlig Transcendentes zu betrachten. Auch Augustin gesteht, Enchir. ad Laur. c. 58, geradezu, er wisse nicht, *quomodo se habeat beatissima illa et superna societas, quae ibi sint differentiae personarum, cum omnes tamquam generali nomine angeli nuncupentur. — Sed nec illud quidem certum habeo, utrum ad eandem societatem pertineant sol et luna et cuncta sidera etc.* Diese Schranke der menschlichen Erkenntniss, deren sich solche Kirchenlehrer noch bewusst waren,

hat der Areopagite kühn übersprungen, und mit seiner Angelologie einen bedeutenden Schritt weiter gethan, das Gebäude der christlichen Theologie in dem transcendenten Gebiet aufzuführen, in welchem sie nun immer mehr einheimisch wurde. Der ungetheilte Beifall, welchen bald nachher das hierarchische System des Areopagiten fand, zeigt am deutlichsten, wie sehr diese transcendente Richtung im Geiste der Zeit lag. Wie diese Richtung überhaupt immer herrschender wurde, ist besonders aus der Lehre von den Engeln zu sehen. Da man in den Engeln den Begriff von Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen hatte (auch wenn man ihnen, wie noch immer geschieht, eine gewisse Körperlichkeit zuschrieb, sollten sie doch immer vorzugsweise geistige, geschaffene Wesen sein), so sah man sich veranlasst, von diesem Begriff aus ihr Wesen weiter zu construiren.

Eine Frage, auf welche man auf diesem Wege geführt wurde, war die Erkenntniss der Engel. Augustin führte es zuerst ein, von einer Morgen- und Abend-Erkenntniss der Engel zu reden. Die Veranlassung dazu gab die mosaische Schöpfungsgeschichte. Um zu erklären, wie in Ansehung der drei ersten Tage von Morgen und Abend noch vor der Erschaffung der Sonne die Rede sein kann, behauptete Augustin, unter dem Licht sei die *sancta civitas* zu verstehen *in sanctis angelis et spiritibus beatis.* Mit dem *fiat lux* seien die Engel geschaffen, und so seien sie auch *participes facti lucis aeternae, quae est ipsa incommutabilis sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus unigenitum Dei filium, ut ea luce illuminati, qua creati, fierent lux, et vocarentur dies participatione incommutabilis lucis et diei, quod est verbum Dei.* De civ. D. 11, 9. In diesem Sinne seien die Engel nur Söhne des Lichts und Tags, gleichwohl aber könne in Beziehung auf sie auch von einem Morgen und Abend die Rede

sein [1]). Es ist nemlich, wie Augustin a. a. O. c. 29 zeigt, ein grosser Unterschied, *utrum in ea ratione cognoscatur aliquid, secundum quam facta est, an in se ipso* [2]). Der eigenthümliche Vorzug der Erkenntniss der Engel ist daher, dass sie nicht blos durch die empirische Wirklichkeit gegeben, sondern der Begriff der Sache selbst ist, wie sie an sich ist. Das substanzielle Wesen der Dinge ist ihr Begriff, ihre empirische Wirklichkeit ist nur ein blosser Widerschein dessen, was sie an sich sind. Die Engel erkennen alles, wie es an sich ist, wegen ihrer unmittelbaren Theilnahme an dem ewigen Licht, das das ewige Wort, oder der Sohn Gottes ist, in welchem als der Weisheit Gottes die ewigen an sich seienden Begriffe aller Dinge sind. Sie sind daher nicht sowohl die urbildlichen Begriffe der Dinge selbst, wie Gregor von Nazianz, Or. 38, 9, die Engel den κόσμος νοητὸς nennt, die platonische Ideenwelt, gegenüber dem κόσμος αἰσθητὸς, als vielmehr die Subjecte, in welchen die Ideen, die an sich seienden Begriffe aller Dinge, das Object ihres Bewusstseins sind. Die an sich seienden Begriffe sind nicht ihr Wesen selbst, wie in dem Sohn, mit dessen Selbstbewusstsein sie identisch sind, sie haben sie ausser

---

1) *Quoniam scientia creaturae in comparatione scientiae creatoris quodammodo vesperascit, itemque lucescit et mane fit, cum et ipsa refertur ad laudem dilectionemque creatoris, nec in noctem vergitur, ubi non creator creaturae dilectione relinquitur. — Cognitio quippe creaturae in se ipsa decoloratior est, quam cum in Dei sapientia cognoscitur, velut in arte, qua facta est. Ideo vespera congruentius quam nox dici potest, quae tamen, cum ad laudandum et amandum refertur creatorem, recurrit in mane. Et hoc cum facit in cognitione sui ipsius, dies unus est.* A. a. O. 11, 7.

2) *Sicut aliter scitur rectitudo linearum seu veritas figurarum, cum intellecta conspicitur, aliter cum in pulvere scribitur, et aliter justitia in veritate incommutabili, aliter in anima justi, sic deinde cetera. — Omnia haec aliter in verbo Dei cognoscuntur ab angelis, ubi habent causas rationesque suas, id est, secundum quas facta sunt, incommutabiliter permanentes, aliter in se ipsis, illic clariore hic obscuriore cognitione, velut artis atque operum, quae tamen opera cum ad ipsius creatoris laudem venerationemque referuntur, tanquam mane lucescit in mentibus contemplantium.* A. a. O.

sich, aber sie sind das unmittelbare wesentliche Object ihres Bewusstseins.

Werden die Engel ihrem Begriff nach als Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen gedacht, so liegt es sehr nahe, sie auch als Heilsvermittler zwischen Gott und den Menschen zu betrachten. Diese vermittelnde Bedeutung haben sie unstreitig in dem hierarchischen System des Areopagiten Dionysius. Nach der Idee der Vermittlung, auf welcher es beruht, kann sich Gott nicht unmittelbar mit dem Irdischen, Menschlichen, verbinden, sondern nur mittelbar, durch Vermittlung aller dazwischen liegenden Ordnungen. Es ist durch göttliche Ordnung festgesetzt, sagt der Areopagite de c. h. 4, 3, dass die Zweiten durch die Ersten zum Göttlichen geführt werden. Und nicht blos für höhere und niedrigere Geister, sondern auch die für einander gleichen ist von dem Urgrund aller Ordnung, welcher über alles erhaben ist, das Gesetz aufgestellt, dass in jeder Hierarchie höhere und mittlere und letzte Ordnungen und Kräfte seien, und dass die göttlicher Geweihten Leiter der Niedrigeren wären zur göttlichen Nähe und Erleuchtung und Gemeinschaft. Beruht dieser Grundansicht zufolge der ganze Zusammenhang der niedern und höhern, der sinnlichen und übersinnlichen Weltordnung auf der Idee einer nothwendigen, durch alle Glieder hindurchgehenden, sie alle zur Einheit verbindenden Vermittlung, so ist es nicht möglich, dass Christus im Sinne der christlich-kirchlichen Lehre der Eine Mittler ist, sondern sein Mittleramt muss selbst wieder vermittelt werden durch das ganze hierarchische System, dessen Einheit er selbst ist. Diess die Lehre des Areopagiten, in welcher Christus in demselben Verhältniss zurücktritt, in welchem alles Vermittelnde in die Hierarchie der Engel gelegt wird. Wie die Hierarchie des Areopagiten nichts anders ist als die Ausführung des schon von Plato aufgestellten Satzes, dass Gott nicht unmittelbar

mit den Menschen verkehre, sondern nur durch die Vermittlung des Dämonischen, so tritt nun hierin auch die ganze Differenz des Platonismus und Christenthums hervor.

Aus diesem Gesichtspunkt fasste Augustin jenen Satz auf, um ihn von seinem christlichen Standpunkt aus zu widerlegen. Es sei, sagt Augustin De civit. Dei 9, 16, nicht wahr, worauf als einen Ausspruch Plato's die Platoniker sich berufen, *nullus Deus miscetur homini.* Die Platoniker halten das für ein *praecipuum specimen* der *sublimitas Deorum, quod nulla attrectatione hominum contaminantur.* Dann müsse aber dasselbe auch von den Dämonen behauptet werden. *Si autem contaminantur et daemones, quid conferunt hominibus ad vitam post mortem beatam, — quid prodest hominibus daemonum amica mediatio,* wenn die Dämonen als *medii* zwischen den Göttern und Menschen *constituti sunt?* Das Vermittelnde zwischen der *immortalis puritas, quae in summo est,* und *ea quae in imo sunt mortalia et immunda,* welche *convenire non possunt,* kann nur ein solcher Mittler sein, *qui nobis infimis ex corporis mortalitate coaptatus, immortali spiritus justitia, per quam mansit in summis, mundandis liberandisque nobis vere divinum praebeat adjutorium. Qui profecto incontaminabilis Deus absit ut contaminationem timeret ex homine, quo indutus est.* Man darf daher nicht glauben, *daemones nobis esse meliores, quia non habent carnem.* Es gibt daher einen Mittler, Christus, welcher seiner Gottheit nach *patri est semper aequalis* und seiner Menschheit nach *nobis factus est similis.* C. 17. Diese unmittelbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist der christliche Gegensatz gegen den Platonismus, welcher das Dämonische, oder nach der christlichen Modificirung des areopagitischen Systems, die Hierarchie der Engel zum Vermittelnden machen will. Demungeachtet wurde schon vor dem Areopagiten Dionysius die Verehrung der Engel praktisch und theoretisch in einem Sinne eingeführt, in welchem sie mit

dem christlichen Bewusstsein in Widerstreit kommen musste. *Obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad praesidium sunt dati,* sagt schon Ambrosius de viduis 9, 55. Wenn Ambrosius mit den Engeln auch die Märtyrer als Mittelspersonen nennt, und auf der andern Seite selbst wieder ermahnt, den göttlichen Arzt unmittelbar um Hülfe anzurufen, so sehen wir hier schon eine Antinomie des christlichen Bewusstseins, die in der Folge eine sehr wichtige Bedeutung erhielt.

Die Dämonologie ist dadurch weiter fortgebildet worden, dass man sich nicht mehr blos damit begnügte, den Fall der Engel aus einer zufälligen Erregung ihrer sinnlichen Natur abzuleiten, sondern in ihm die Aufgabe sah, die Entstehung des Bösen im ethischen Sinn aus einer Selbstbestimmung des Willens zu erklären. Auch dadurch zeichnet sich Augustin aus. Er unterschied ächt speculativ das, was die Engel für sich sind, von dem, was sie nach dem an sich seienden Begriff ihres Wesens sein sollen. Die Engel sind die mit dem Schöpfungswort, in welchem Gott sprach: es werde Licht, geschaffenen Geister, die als solche an dem ewigen Licht theilnehmen, das die unwandelbare Weisheit Gottes selbst ist. Sie sind Lichtwesen, aber nicht in sich, sondern nur in Gott; denn in sich selbst sind sie nur Finsterniss, und ohne Theilnahme am ewigen Licht, doch gab es keinen Moment, in welchem die Geister, die wir Engel nennen, zuvor in sich selbst dunkel waren, ehe sie Licht wurden, sondern wie sie Licht wurden, wurden sie auch erleuchtet. De civ. D. 11, 9. Sind die Engel, was sie sind, nicht für sich, sondern nur in Gott, durch die Theilnahme an dem Licht, das jeden Engel zu einem reinen Engel macht, so dass, wer davon sich abwendet, unrein und finster wird, so ist eben darin die Möglichkeit des Bösen gesetzt. Weil sie, für sich betrachtet, an sich nicht gut sind, das Princip des Guten nur Gott ist, so ist das Böse nichts anders, als der Unterschied dessen, was sie für sich sind, von dem

Ansichsein des Guten. Diese Möglichkeit wird zur Wirklichkeit, sobald ihr Fürsichsein, das zunächst nur ideell ist, durch einen Akt der Selbstbestimmung, in welchem sich die Creatur in ihrem freien Fürsichsein erfasst, zur Realität wird. Augustin leitet diesen Akt mit andern Kirchenlehrern, welche nicht, wie namentlich Eusebius Praep. ev. 5, 4, bei der alten Erklärung der Stelle 1 Mos. 6, 2 blieben, aus dem Motiv des Stolzes ab, sofern das Wesen des Stolzes darin besteht, dass die Creatur durch die freie Selbstbestimmung ihres Willens sich in ihr Fürsichsein vertieft. Wie aber dieser Akt selbst entsteht, lässt sich, da sein Princip nur die Freiheit sein kann, nicht weiter erklären; man kann daher nur darauf zurückgehen, dass er seiner Möglichkeit nach in dem negativen Verhältniss der Creatur zu dem absoluten Princip alles Seienden enthalten ist, oder in dem Nichts, aus welchem alles geschaffen ist, wesswegen es, wie Augustin sagt, keine *causa efficiens malae voluntatis* gibt, sondern nur eine *deficiens*. Die Ursache des bösen Willens könnte ja nur das Böse sein, während doch das Böse, was es als Böses ist, nur durch den bösen Willen ist, somit immer schon vorausgesetzt werden muss. Die *causa deficiens malae voluntatis* kann daher nur der Wille selbst sein. De civ. D. 12, 9.

Augustin geht aber doch wieder über den Willen dadurch hinaus, dass er bei den guten Engeln die Beharrung im guten Willen nicht blos von der Selbstbestimmung des Willens, sondern vielmehr von einer Unterstützung durch die göttliche Gnade, welche die Beharrung selbst erst möglich macht, ableitet, worin von selbst die Voraussetzung liegt, dass auch bei den bösen Engeln der Abfall nicht blos aus einer Schuld ihres Willens, sondern ebensosehr aus dem Mangel der den guten Engeln zu Theil gewordenen göttlichen Gnade zu erklären ist. Die Freiheit des Willens ist daher nicht in ihrem reinen Begriff festgehalten, da der Wille, sobald ihm die Beharrung im

Guten, deren Mangel den Abfall zum Bösen zur unmittelbaren Folge hat, nicht durch sich selbst möglich ist, sondern nur durch die Mitwirkung eines andern von ihm verschiedenen Princips, ebendamit aufhört zu sein, was er seinem Begriff nach sein soll, die freie Selbstbestimmung des Subjects. Die Ursache des Falles führt demnach auf Gott selbst zurück, welcher die von ihm geschaffenen freien geistigen Wesen von Anfang an nicht in demselben Grade an seiner Gnade, der nothwendigen Bedingung des Guten, theilnehmen liess. Es ist nicht jene absolute ursprüngliche Gleichheit, welche Origenes zur nothwendigen Voraussetzung jeder Selbstbestimmung des freien Willens machte, sondern schon vor derselben ist ein Plus und Minus der Gnade und der Theilnahme an Gott, dem absolut Guten gesetzt, und ebendamit der Unterschied des Guten und Bösen auf den Anfang der Schöpfung selbst zurückgeführt: ein Widerspruch, welcher die nothwendige Folge des Schwankens zwischen zwei wesentlich verschiedenen Bestimmungen ist, wenn man auf der einen Seite zwar in Ansehung des Bösen kein Bedenken trägt, die Ursache des Bösen in die subjective Selbstbestimmung des Willens zu setzen, auf der andern Seite aber die Möglichkeit des Guten, oder die Beharrung im Guten, nicht sowohl auf die freie Selbstbestimmung des Subjects, als vielmehr nur auf das objective Princip der göttlichen Gnade zurückführen zu können glaubt. Gilt dieser rein objective Gesichtspunkt in Beziehung auf das Gute, so muss er auch in Beziehung auf das Böse gelten, und es ist hauptsächlich hieraus zu erklären, warum Augustin das Wesen und den letzten Grund des Bösen in die ursprüngliche Negativität der aus Nichts geschaffenen Welt setzt, oder in das Fürsichsein der Creatur, sofern die Creatur nicht ist, was der Schöpfer ist, sich zu ihm nur verhält wie das Veränderliche zu dem Unveränderlichen. Auch schon darin nimmt Augustin, selbst abgesehen von dem Plus und Minus der Gnade,

eine ursprüngliche Verschiedenheit der von Gott geschaffenen Engel an, dass er durch den nachfolgenden Fall eines Theils der Engel die ursprüngliche Seligkeit derselben gleich anfangs alterirt werden lässt. Kann ein wahrhaft seliges Leben nur ein ewiges sein, so hatten diese Engel ein solches nicht, weil ja ihr anfängliches Leben ein Ende nahm, und wenn sie sich dessen bewusst waren, so liess sie die Furcht, wenn sie sich aber dessen nicht bewusst waren, der Irrthum nicht wahrhaft selig sein; waren sie sich aber des Endes ihrer Seligkeit weder bewusst, noch nicht bewusst, so konnten sie wegen dieser Ungewissheit die Fülle des seligen Lebens nicht haben, die wir bei den guten Engeln voraussetzen müssen. De civ. D. 11, 11. Die Frage nach dem Fall der Engel ist nichts anderes als die Frage nach dem Ursprung des Bösen.

Lehre von der Dreieinigkeit [1]).

Die nicänische Synode konnte die in der Kirche entstandene Trennung so wenig, wie sie sollte, aufheben, dass sie vielmehr die Flamme des Streits erst recht anfachte. Die unterdrückten Arianer kamen in kurzer Zeit wieder empor, bald theilte sich nicht blos die morgenländische Kirche in zwei grosse Parteien, sondern es stand auch die abendländische der morgenländischen entgegen, und der Streit hatte nicht blos eine dogmatische, sondern auch eine kirchlich-politische Bedeutung. Endlich musste nach langem Kampf, vorzüglich durch die Consequenz und Standhaftigkeit des Athanasius, der Arianismus unterliegen. Diess ist im Allgemeinen der Gang, welchen der Streit nahm. Wir haben nun 1. die äussere Geschichte desselben weiter zu verfolgen, 2. die dogmatischen Bestimmungen zu entwickeln, die von den verschiedenen Parteien aufgestellt wurden.

---

1) Vgl. die Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 342 ff. K.G. II. S. 79 ff.

1. Äussere Geschichte des Streits.

Auf der Synode in Nicäa war es, wie wir gesehen haben, vorzüglich das persönliche Ansehen des Kaisers, das den Ausschlag gegeben hatte. Eine so äusserliche Entscheidung eines Streits, welcher einen so tief liegenden Grund in der längst bestehenden Differenz der dogmatischen Richtungen hatte, war kein wahrer und natürlicher Ruhepunkt der Entwicklung des Dogma, es war natürlich, dass die unterdrückte Partei ihre dogmatische Überzeugung, mit welcher sie nur vor der äussern Gewalt zurückzutreten sich genöthigt sah, wieder geltend machte, und dieselbe Zufälligkeit der äussern Verhältnisse, die in Nicäa die Sache gerade so gewendet hatte, konnte nun auch wieder zur Reaction benützt werden. Constantin wurde bald günstiger für Arius gestimmt, wozu besonders ein Presbyter der arianischen Partei, welchen die Schwester des Kaisers Constantin bei ihrem Tode im Jahr 327 ihrem Bruder sehr empfohlen hatte, mitwirkte. Arius, aufgefordert, an den Hof zu kommen, übergab ein Glaubensbekenntniss, in welchem er sich über die Lehre von Vater, Sohn und Geist in allgemeinen Ausdrücken erklärte und seine Abneigung gegen so müssige dogmatische Streitfragen und seine Liebe zum Frieden aussprach. Der Kaiser, hiemit zufrieden, gab nun auch den Freunden des Arius, dem Bischof Theognis von Nicäa und dem Bischof Eusebius von Nicomedien, die Erlaubniss zur Rückkehr. Als nun aber Arius auch wieder in die Kirchengemeinschaft in Alexandrien aufgenommen werden sollte, widersetzte sich Athanasius, welcher indess Bischof geworden war, nicht nur den Bitten und Drohungen, mit welchen sich die Freunde des Arius an ihn wandten, sondern auch dem Befehle des Kaisers selbst sehr entschieden. Constantin drang zwar nicht weiter auf die Vollziehung desselben, um so mehr aber suchten die Freunde des Arius für verschiedene Beschuldigungen, die sie gegen Athanasius vorbrachten,

bei dem Kaiser Gehör zu finden. Es sollte gerade damals die von Constantin auf dem heiligen Grabe bei Jerusalem erbaute Kirche eingeweiht werden. Um die Feier würdiger zu begehen, befahl der Kaiser den mit der Einweihung beauftragten Bischöfen, sie sollen sich zuvor im Jahr 335 in Tyrus versammeln, um die kirchlichen Spaltungen beizulegen, und für diesen Zweck auch die gegen Athanasius vorgebrachten Klagen zu untersuchen. Da die Mitglieder dieser Synode grösstentheils zur arianischen Partei gehörten (die beiden Eusebius von Cäsarea und Nicomedien standen an der Spitze der Synode), so konnte sie keinen für Athanasius günstigen Erfolg haben. Der Kaiser sah sich, da seine Gegner immer neue Beschuldigungen gegen ihn vorbrachten, nicht sowohl in der Überzeugung von der Wahrheit derselben, als vielmehr um durch seine Entfernung der allgemeinen Ruhe ein Opfer zu bringen, veranlasst, den Athanasius im Jahr 336 nach Trier zu verweisen, wo damals der Cäsar Constantin, der Sohn des Kaisers, sich aufhielt. Athanasius hatte nun zwar seinen Bischofssitz Alexandrien verlassen, aber gleichwohl sollte Arius der Rückkehr nach Alexandrien nicht froh werden. Seine Erscheinung daselbst erregte so grosse Unruhen, dass ihm der Kaiser befahl, Alexandrien wieder zu verlassen, und nach Constantinopel zu kommen. Hier sollte er nun, da der Kaiser mit seiner Rechtglaubigkeit ganz zufrieden war, nachdem ihn schon die zu Jerusalem versammelten Bischöfe daselbst in die Kirchengemeinschaft aufgenommen hatten, gleichfalls feierlich bei einem öffentlichen Gottesdienst in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden, ungeachtet der Bischof Alexander von Constantinopel als ein eifriger Anhänger des nicänischen Symbols sich standhaft weigerte, und an dem Sabbath vor dem Sonntage, an welchem die Aufnahme geschehen sollte, vor dem Altar der Kirche Gott im heissesten Gebete bat, er möchte entweder ihn oder den Arius vorher sterben lassen. Wirklich

starb nicht der Bischof, wohl aber Arius noch am Abend desselben Tages eines ganz eigenen Todes. Er gieng mit einigen seiner Freunde durch die Stadt, auf dem Wege befiel ihn ein natürliches Bedürfniss, das ihn nöthigte, sich an einen dazu bestimmten öffentlichen Ort in der Nähe zu begeben. Da er nicht wieder kam, sahen seine Freunde nach ihm und fanden ihn todt. Es waren mit der Leibesausleerung auch die Eingeweide von ihm abgegangen [1]). Man kann sich denken, dass seine Gegner hierin die Hand Gottes, die die Kirche von dem Ketzer, ehe er das Heilige auf's neue entweihte, befreien wollte, recht sichtbar erblickten. Desswegen wurde die Scene des Todes schon in dem Bericht des Socrates, K.G. I, 38, auf den Sonntag selbst und auf den Moment verlegt, in welchem Arius im Triumph vom kaiserlichen Palast abzog und sich auf dem Wege zu der Kirche befand, in welcher seine feierliche Aufnahme stattfinden sollte [2]).

Nach dem Tode des Arius zeigte sich deutlich, wie wenig der entstandene Streit gerade nur an der Person des Arius hieng, und wie es weit mehr die Opposition gegen das nicänische Symbol als das Interesse für die eigentliche arianische Lehre war, was den Streit immer heftiger entzündete. Die Entfernung des Arius vom Schauplatze des Streits liess nun die alte orientalische Lehrweise um so offener wieder hervor-

---

1) *Gravissimo repente dolore cruciatus*, sagt ein freilich parteiischer Bericht, *omnia sua viscera, et ipsum cor, quod erat thesaurus impietatis, effudit in stercora, atque mirabile dictu, internis omnibus evacuatis attenuatus est, ut per angustias foraminis et sedilis totus ipse laberetur.* Faustini et Marcellini Presbyt. lib. precum ad imp. Cap. 3 (Migne Patr. XIII. S. 85).

2) Eine gründliche Untersuchung über den Tod des Arius hat Walch, Ketzergesch. Th. II, S. 500 f., gegeben, deren Resultat unter anderem ist: Da genaue und medicinische Beschreibungen des Zustandes des todten Körpers ganz fehlen, so sei mithin gar kein Grund vorhanden, mit Gewissheit zu behaupten, es sei eine natürliche Todesart gewesen. Die orthodoxe Ansicht sieht hierin natürlich ein unmittelbares Strafwunder, obgleich nicht vom besten Geruch.

treten, und die Gegner des nicänischen Symbols trugen nun sogar kein Bedenken, da sie das persönliche Interesse für Arius nicht mehr zurückhielt, ausdrücklich der Voraussetzung zu begegnen, dass es ihnen nur um die Vertheidigung des arianischen Lehrbegriffs zu thun sei, in welcher Beziehung die Erklärung bemerkenswerth ist, welche die im Jahr 341 in Antiochien versammelten Bischöfe den vier Glaubensformeln, welche sie daselbst zwar im Gegensatz gegen das nicänische Symbol, aber keineswegs im Sinne des Arianismus aufstellten, voranzuschicken für gut fanden: Wir sind nicht Nachfolger des Arius, denn wie sollten wir, die wir Bischöfe sind, einem Presbyter nachfolgen, vielmehr ist der Glaube, zu welchem wir uns bekennen, kein anderer, als der von Anfang an gelehrte [1]). Es ist daher weit richtiger, wenn man die den Anhängern des nicänischen Symbols entgegenstehende Partei nicht die arianische, sondern die eusebianische nennt, da Eusebius von Nicomedien das eigentliche Haupt dieser Partei war, und nachdem er im Jahr 338 Bischof von Constantinopel geworden war, seinen Einfluss um so mehr geltend machen konnte. Kurze Zeit nach dem Tode des Arius starb auch der Kaiser Constantin, im Jahr 337. Seine drei Söhne Constantin, Constans und Constantius theilten sich in das väterliche Reich. Auf einer Zusammenkunft in Pannonien beschlossen sie die Zurückberufung der verbannten Bischöfe. Auch Athanasius kehrte nun aus dem Abendlande nach Alexandrien zurück, wo er von seiner Gemeinde mit lebhafter Freude empfangen wurde. Aber sogleich erhoben sich nun auch neue Beschuldigungen gegen ihn. Eine Synode, die im Jahr 341 in Antiochien, abermals aus Veranlassung der Feierlichkeit einer Kirchweihe, zusammengekommen war, bestätigte das früher auf der Synode in Tyrus über ihn ausgesprochene Absetzungsurtheil, und

1) Athanasius de syn. c. 22.

machte es ihm zum besondern Vorwurf, dass er von einer Synode abgesetzt, ohne eine neue kirchliche Untersuchung blos durch die weltliche Macht sich in sein Bisthum wieder habe einsetzen lassen. Dieselbe Synode ernannte an die Stelle des Athanasius den Kappadocier Gregor zum Bischof von Alexandrien. Er wurde mit Waffengewalt eingesetzt und der an Athanasius hängenden Gemeinde aufgedrungen. Diess hatte so stürmische Auftritte zur Folge, dass Athanasius sich zur Flucht genöthigt sah. Er hielt sich zuerst in der Nähe von Alexandrien auf, begab sich dann aber, der Einladung des Bischofs Julius folgend, nach Rom. Bereits war nämlich auch die abendländische Kirche in diesen Streit hineingezogen worden. Die eusebianische Partei, die schon früher auf einer Synode in Antiochien den Presbyter Pistus, welcher jedoch nie zu Ansehen kommen konnte, zum Bischof von Alexandrien ernannt hatte, hatte damals auch Abgeordnete nach Rom geschickt, um den Bischof Julius zur Anerkennung des neuen Bischofs von Alexandrien und zur Einwilligung in die Absetzung des Athanasius zu bewegen. Da aber auch Athanasius Abgeordnete zur Widerlegung der ihm gemachten Beschuldigungen nach Rom geschickt hatte, so machten, wie es scheint, die eusebianischen Abgeordneten selbst den Vorschlag, es sollen beide Theile auf einer Synode zur Entscheidung ihrer Streitsache sich einfinden, was der Bischof sehr gerne als eine Appellation an seine oberrichterliche Auctorität nahm. Nachdem nun Athanasius selbst nach Rom gekommen war, glaubte zwar Julius noch einige Zeit der Ankunft Abgeordneter der Gegenpartei entgegensehen zu müssen; als aber diese, wie sich von selbst denken lässt, sich nicht geneigt zeigte, sich dem Urtheilsspruch der römischen Kirche zu unterwerfen, kündigte Julius nur um so nachdrücklicher den Orientalen den Beschluss der am Ende des Jahrs 342 in Rom gehaltenen

Synode an, dass Athanasius als der rechtmässige Bischof von Alexandrien anzusehen sei.

So standen nun nicht blos die Homousianer und Eusebianer, sondern auch die Orientalen und Occidentalen einander entgegen, und der Streit betraf nicht blos das nicänische Dogma, sondern auch die Gültigkeit des von den Synoden in Tyrus und Antiochien über Athanasius ausgesprochenen Absetzungsurtheils. Auch die beiden Kaiser Constantius und Constans, von welchen jener über die Morgenländer, dieser über die Abendländer herrschte, theilten ganz dasselbe Partei-Interesse, da Constantius die Eusebianer sehr begünstigte, Constans aber für das nicänische Dogma und für Athanasius war. Um einer weiter gehenden Spaltung vorzubeugen, und den Frieden wieder herzustellen, beschlossen die beiden Kaiser, eine allgemeine Synode zu berufen. Sie sollte sich in Sardica in Illyrien im J. 347 versammeln, hatte aber die ganz entgegengesetzte Folge. Die Orientalen, die sich zudem nur in geringer Anzahl eingefunden hatten, nahmen an der Forderung der Occidentalen, dass Athanasius und seine Freunde als rechtmässige Bischöfe an der Synode theilnehmen sollten, so grossen Anstoss, dass sie Sardica sogleich wieder verliessen, und sich nach Philippopolis in Thracien begaben, wo sie nicht blos auf's neue über Athanasius und seine Freunde, sondern auch über den römischen Bischof Julius das Absetzungsurtheil aussprachen, und eine neue Glaubensformel aufsetzten, während die Occidentalen in Sardica die Beschlüsse der von Julius gehaltenen römischen Synode bestätigten, und unter der Anerkennung des nicänischen Symbols das Beispiel der Arianer in der steten Vervielfältigung der Glaubensformeln nicht nachahmen wollten. Obgleich auf diese Weise die Synode nur die Spaltung der Kirche vergrösserte, so liess doch kurze Zeit nachher der Kaiser Constantius selbst, sei es aus Rücksicht auf die Gesandtschaft, durch die ihm die Synode in Sardica die

Sache der verbannten Bischöfe empfehlen liess, oder in Folge einer in Antiochien gemachten Entdeckung, die ihm die Ränkesucht der Arianer in klarem Licht zeigte, oder weil ihm sein Bruder Constans mit Krieg drohte, oder was sonst noch dazu mitgewirkt haben mag, an Athanasius die Aufforderung ergehen, in sein Bisthum zurückzukehren. Athanasius begab sich daher wieder nach Alexandrien im J. 349, nachdem kurz zuvor der Gegenbischof Gregor in einem Volksaufstande das Leben verloren hatte. Gleichwohl sollte ihm auch jetzt der ruhige Besitz seines Bisthums nicht zu Theil werden. Schon diess war eine schlimme Vorbedeutung für die Zukunft, dass noch in demselben Jahr, in welchem Athanasius nach Alexandrien zurückgekommen war, der Kaiser Constans im Kampfe mit dem Usurpator Magnentius umkam. Es begann nun die gefahrvollste Periode des Kampfes, in welcher die übermächtigen Arianer das doppelte Ziel, nach welchem sie auf eine Weise strebten, die zweifelhaft macht, was Mittel oder Zweck sein sollte, die Verdrängung des nicänischen Symbols und die Unterdrückung der Person des Athanasius mit planmässiger Consequenz verfolgten, und der von ihnen und seinen Eunuchen abhängige Kaiser Constantius den Despotismus, mit welchem er Staat und Kirche beherrschte, in immer grösserem Umfange entwickelte. Die Verurtheilung und Absetzung des Bischofs Marcellus von Ancyra in Galatien und seines Schülers, des Bischofs Photinus von Sirmium in Niederpannonien auf der im J. 351 von den Arianern in Sirmium gehaltenen Synode kann zwar, da die Lehre des letztern insbesondere von keiner der beiden Parteien gebilligt werden konnte, weniger befremden; da aber Marcellus als einer der eifrigsten Verfechter des nicänischen Symbols galt, und mit Athanasius dasselbe Schicksal getheilt hatte, so muss man wohl auch schon in diesem Schritte eine Einleitung des gegen Athanasius selbst beabsichtigten Angriffs sehen. Gegen Athanasius selbst wurden zwar seit sei-

ner Rückkehr nach Alexandrien verschiedene Klagen erhoben, die ihn dem Kaiser Constantius sehr verdächtig machen mussten, doch gieng die Hauptabsicht der Arianer zunächst dahin, von einer immer grössern Zahl von Bischöfen die Zustimmung zu dem über Athanasius ausgesprochenen Verdammungsurtheil zu erhalten. Dazu sollte nun die Anwesenheit des Kaisers Constantius im Abendlande, aus Veranlassung des Krieges mit Magnentius, und nach der Besiegung desselben die Macht, mit welcher er nun auch über das Abendland herrschte, benützt werden. Diess war der Zweck und Erfolg der beiden Synoden zu Arelate (Arles) im J. 353, und zu Mailand im J. 355, auf welchen von den versammelten Bischöfen geradezu die Verdammung des Athanasius gefordert, und durch Drohungen und Gewalt erzwungen wurde. Es fehlte nicht an Bischöfen, die einem so willkürlichen und gewaltthätigen Verfahren einen kräftigen Widerstand entgegensetzten, und die Rechte der Kirche sehr freimüthig gegen den Kaiser vertheidigten; die Folge war aber nur, dass, wer nicht in die Verdammung des Athanasius einstimmte und den Machtgeboten des Kaisers sich fügte, mit der Verbannung bestraft wurde. So wurde der Bischof Paulinus von Trier nach Phrygien, Lucifer von Cagliari nach Germanicia, Eusebius von Vercelli nach Scythopolis, Dionysius von Mailand nach Cappadocien, der römische Bischof Liberius nach Beröa, der Bischof Hosius von Cordova, ein beinahe hundertjähriger Greis, nach Sirmium, Hilarius von Poitiers nach Phrygien verwiesen. Nun erst glaubte man den Hauptangriff auf Athanasius selbst richten zu können. Er wurde im Jahre 356, während er gerade in der Nacht vor einem Feste die Vigilien mit seiner Gemeinde feierte, von einer bewaffneten Schaar, die der Dux Syrianus anführte, in der Kirche überfallen, und da er sich zu fliehen weigerte, von einigen Geistlichen und Mönchen nur wie durch ein Wunder gerettet. In Alexandrien wurden die grössten Gewalt-

thaten und Gräuel begangen, und der Gemeinde auf's neue ein arianischer Bischof, der Cappadocier Georgius, aufgezwungen. Durch ganz Ägypten erstreckte sich die Verfolgung, alle Bischöfe, die sich nicht für den Arianismus erklärten, wurden entfernt. Athanasius selbst fand, während man ihn bis nach Äthiopien verfolgte, in der Wüste unter den ägyptischen Mönchen eine Zufluchtsstätte.

Auf solche Weise war nun die arianische Partei die allgemein herrschende geworden, aber in diesem Siege hatte der Arianismus bereits seinen höchsten Punkt erreicht, von welchem aus er nun allmälig immer mehr an Bedeutung und innerer Consistenz verlor. Was der arianischen oder eusebianischen Partei bisher Kraft und Einheit gegeben hatte, war der gemeinsame Kampf gegen die Anhänger des nicänischen Symbols. Nachdem nun aber mit dem errungenen Sieg der äussere Gegensatz die ganze Partei nicht mehr mit derselben Kraft zusammenhalten konnte, trat nun in dieser Partei selbst der bisher nur zurückgehaltene Gegensatz wieder offener hervor. Die eigentlichen Arianer sonderten sich nun von den sogenannten Semiarianern wieder mehr ab, und beide standen nun selbst als zwei Parteien einander gegenüber, deren Gegensatz unstreitig am meisten zum endlichen Sieg des nicänischen Dogma beitrug. Die Männer, die sich nun zuerst wieder für den eigentlichen Arianismus öffentlich aussprachen, und ihn in einer strengeren dogmatischen Form weiter ausbildeten, waren Aëtius aus Antiochien und Eunomius aus Cappadocien. Der letztere insbesondere zeichnete sich durch seinen philosophischen Geist und sein rein dogmatisches Interesse unter den Arianern aus. Auch Acacius, Bischof von Cäsarea, und Eudoxius, Bischof von Germanicia, gehörten zu derselben Partei. Seitdem der Letztere Bischof in Antiochien geworden war, war diese Stadt, wohin sich nun Aëtius und Eunomius begaben, der Hauptsitz der eigentlichen

Arianer. Dagegen machten sich nun als Häupter der den eigentlichen Arianern entgegenstehenden Partei der Semiarianer besonders die beiden Bischöfe Georgius von Laodicea und Basilius von Ancyra geltend. Diese Partei ist es, die man gewöhnlich unter den Semiarianern im engern Sinne versteht. Zuerst trat dieser neue Gegensatz der Parteien auf der im Jahre 357 in Sirmium gehaltenen Synode, der zweiten sirmischen, hervor, wo man sich über den Hauptpunkt des Streits auf folgende Weise erklärte: da so viel Unruhe entstehe über die Bestimmung von der Wesenseinheit oder der Wesensähnlichkeit, so solle fernerhin von dem Wesen des Sohnes gar nichts gelehrt und gepredigt werden, weil auch darüber in der heiligen Schrift sich nichts finde, und weil diess das menschliche Erkenntnissvermögen übersteige. Die Veranlassung zu dieser Synode ist nicht genau bekannt. Nach Neander's Darstellung [1]) war es ein Kunstgriff des Bischofs Ursacius von Singidunum in Mösien und des Bischofs Valens von Mursa in Pannonien, dass sie für's erste die Differenz zwischen der eunomianischen Partei und der vorherrschenden Majorität der orientalischen Kirche zu verdecken suchten, und vielleicht nach und nach die jener Partei entgegenstehenden Lehrbestimmungen ganz zu verbannen hofften, wesswegen sie dem Kaiser vorstellten, alle Streitigkeiten seien durch das leidige Wort οὐσία veranlasst worden; man brauche nur dieses unglückliche Wort, das sich ja überdiess nicht in diesem Sinne in der Schrift finde, zu entfernen, so werde der Friede in der Kirche wieder hergestellt werden. Wie weit diese Vermuthung sich wirklich historisch begründen lässt, muss ich dahingestellt sein lassen. Nach Möhler [2]) wäre der entschiedene Arianismus, der jetzt hervortrat, schon die Denkweise der in Philippopolis

1) K.G. IV. S. 763.

2) Athanasius II. S. 203.

und in Sirmium im Jahre 351 versammelten orientalischen Bischöfe gewesen, und von ihnen damals nur der Umstände wegen noch verheimlicht worden. Diess ist desswegen nicht wahrscheinlich, weil die Mehrzahl der Orientalen immer semiarianisch dachte. In jedem Falle hatten an der zweiten sirmischen Synode einen Hauptantheil die beiden zur Hofpartei gehörenden Bischöfe Ursacius und Valens, die zwar Schüler des Arius waren, aber kein eigentliches dogmatisches Interesse hatten, dagegen um so mehr durch ihre in allen Hofränken geübte Gewandtheit eine nicht sehr ehrenvolle Rolle in diesen Streitigkeiten spielten. Um nun sowohl dem eigentlichen Arianismus, als auch der auf der zweiten sirmischen Synode festgesetzten Lehrweise, die nur den eigentlichen Arianismus begünstigen konnte, und daher auch von Eudoxius ausdrücklich gebilligt wurde, entgegenzutreten, hielten die beiden Bischöfe Basilius und Georgius mit mehreren andern eine Synode in Ancyra im Jahre 358, und erliessen von derselben aus ein Schreiben, in welchem sie die semiarianische Lehre im Gegensatz gegen die nicänische und die arianische ausführlich entwickelten. Zugleich suchten sie auch den Kaiser für ihre Formel zu gewinnen, wesswegen sich Basilius selbst mit Eustathius von Sebaste an den kaiserlichen Hof begab. Es gelang ihnen, den Kaiser so zu stimmen, dass er sich in einem Schreiben gegen die Antiochener sehr missbilligend gegen Eudoxius und seine Freunde erklärte. Eine Folge der Bemühungen des Basilius und Eustathius war ohne Zweifel auch die dritte sirmische Synode im Jahre 359, welche, zwischen Arianern und Semiarianern vermittelnd, zwar den Gebrauch des Worts οὐσία verwarf, weil es für das Volk unverständlich sei und in der Schrift nicht vorkomme, sonst aber den Sohn in allem den Vater ähnlich nannte (κατὰ πάντα ὅμοιον), wie es die Schrift lehre.

Da aber der Streit diese neue Wendung genommen hatte,

schien es dem immer zu Synoden geneigten Kaiser Constantius Zeit, eine neue allgemeine Synode zu halten, und zur Herstellung des Friedens die Bischöfe des Orients und Occidents auf derselben zu versammeln. Statt der Einen Synode wurden nun aber zwei Synoden gehalten, im Jahr 359, eine morgenländische und eine abendländische, jene zu Seleucia in Isaurien, diese zu Ariminum oder Rimini in Italien. Bei allen diesen Verhandlungen sollen nun die beiden Hofbischöfe Ursacius und Valens ihre Hand wieder im Spiele gehabt haben. Die vermittelnde dritte sirmische Formel war von ihnen mit den Häuptern der semiarianischen Partei (Basilius und Georgius) verabredet, um als Symbol der neuen Synode vorgelegt zu werden. Da aber auf einer allgemeinen Synode leicht eine Vereinigung der Semiarianer mit den Anhängern des nicänischen Symbols zu befürchten war, so wussten es Ursacius und Valens so einzuleiten, dass statt der einen Synode zwei Synoden berufen wurden. Aber auch so mussten neue Ränke zu Hülfe genommen werden. In Rimini wurde der vorgelegten Formel das nicänische Symbol, in Seleucia das vierte antiochenische von der Mehrheit entgegengesetzt. Nun sollte aber jede Synode ihre Beschlüsse durch zehn Abgeordnete dem Kaiser vortragen, und solange versammelt bleiben, bis die Antwort des Kaisers überbracht wäre. Als die Abgeordneten der Synode in Rimini bei dem Kaiser sich einfanden, wurden sie, ehe sie vor ihm erscheinen durften, so lange hingehalten und von Ursacius und Valens so vielfach bearbeitet, dass sie sich endlich zur Unterschrift einer Formel verstanden, die alle Bestimmungen über die οὐσία als unbiblisch untersagte, und nur im Allgemeinen bestimmte, dass der Sohn Gottes dem Vater ähnlich sei, wie es die heilige Schrift lehre. Als die Abgeordneten mit dieser Formel nach Rimini zurückkamen, weigerten sich zwar die daselbst noch versammelten Bischöfe, sie anzunehmen, da man ihnen aber er-

klärte, dass sie Rimini nicht eher verlassen dürfen, als bis auch sie unterschrieben hätten, so gaben auch sie endlich, des langen Widerstands müde, nach. Ebenso setzte man es nun auch bei den Abgeordneten der Synode von Seleucia durch, dass sie eine Formel gleichen Inhalts unterzeichneten. Dieselbe Formel bestätigte eine Synode in Konstantinopel im Jahr 360. Eudoxius, welcher nun statt des zur semiarianischen Partei gehörenden Macedonius Bischof von Konstantinopel geworden war, und Acacius von Cäsarea waren besonders thätig, der alle Bestimmungen über die οὐσία verbannenden Formel allgemeine Geltung zu verschaffen. Aëtius und Eunomius aber waren als offene und entschiedene Arianer dem Kaiser so verhasst, dass der letztere sich nur durch die Flucht vor dem Unwillen des Kaisers retten konnte. Eine über den Hauptpunkt des langen Streits so viel möglich indifferente Formel sollte eine allgemeine Glaubens-Einheit erzwingen. Dieser gewaltsame, unnatürliche Zustand dauerte bis zum Tode des Kaisers Constantius im Jahr 361 fort.

Um so mehr contrastirte nun mit demselben die unter seinem Nachfolger Julian eintretende Veränderung, unter welchem alle christliche Parteien gleiche Freiheit hatten und die vertriebenen Bischöfe zurückkehren durften. Auch Athanasius nahm nun von seinem Bisthum wieder Besitz, und hielt im Jahr 362 mit mehreren aus der Verbannung zurückgekommenen Bischöfen eine Synode in Alexandrien, die es sich sehr angelegen sein liess, allen, die sich vom Arianismus zur nicänisch-rechtglaubigen Kirche zu wenden wünschten, ihren Übertritt so viel möglich zu erleichtern. Auch unter Jovian, der sich selbst zum nicänischen Symbol bekannte, und dessen Nachfolger im Occident, Valentinian I., sodann Gratian und Valentinian II. galt der Grundsatz allgemeiner Duldung; nur Valens, welcher von 364—378 über den Orient herrschte, war, als ein Schüler des Bischofs Eudoxius, ein eifriger Aria-

ner, welcher nicht blos die Anhänger des nicänischen Symbols, sondern auch die Semiarianer verfolgte. Athanasius, welcher im Jahr 373 starb, erlebte das Ende der im Orient immer noch fortdauernden Verwirrung nicht mehr. Diese zu heben war dem Kaiser Theodosius I. vorbehalten, welcher als Spanier ein eifriger Anhänger des nicänischen Symbols war, dasselbe sogleich nach seinem Regierungsantritt (im Jahr 379) für das katholische Bekenntniss erklärte, und die abweichenden Parteien verfolgte. Zur allgemeinen Herstellung der kirchlichen Ruhe und Einheit, und zur neuen Sanctionirung des nicänischen Symbols wurde im Jahr 381 die zweite ökumenische Synode in Konstantinopel gehalten. Kurze Zeit nachher war der Arianismus beinahe völlig unterdrückt: die letzten Spuren desselben finden sich im römischen Reich im Jahr 428 in einem Gesetze des Kaisers Theodosius II. Nur bei den germanischen Völkern, die gerade in der Periode, in welcher der Arianismus die herrschende Lehre war, in den Provinzen des römischen Reichs sich festsetzten und das Christenthum annahmen, dauerte er noch einige Zeit fort, und verbreitete sich mit ihnen weit umher. So wanderte der Arianismus mit den Sueven und Westgothen nach Spanien, mit den Vandalen in's nördliche Afrika, wo unter den vandalischen Königen Geiserich und Hunnerich heftige Verfolgungen gegen die Anhänger der nicänischen Lehre entstanden. Auch die Burgunder, Ostgothen und Longobarden waren arianisch gesinnt. Am längsten erhielt sich der Arianismus bei den letztern während ihrer Herrschaft in Oberitalien.

Erwägt man den ganzen Gang des Streits, so kann man sich nicht wundern, dass er zuletzt diesen Ausgang nahm. Dem Arianismus musste die Trennung in die beiden Parteien der eigentlichen Arianer und der Semiarianer sehr zum Nachtheil gereichen. Während die Anhänger des nicänischen Symbols in fester Haltung und geschlossener Einheit ihren Geg-

nern gegenüberstanden, und keine Modification und Abänderung der einmal festgestellten Lehre gestatteten (aus diesem Grunde konnte ja selbst Marcell von Ancyra keinen Eingang finden), sehen wir auf der arianischen Seite ein stetes Hin- und Herschwanken zwischen zwei verschiedenen Lehrbegriffen, und überall eine gewisse Haltungslosigkeit. Charakteristisch ist daher bei den Arianern die fortgehende Vervielfältigung der Symbole, während die Gegenpartei immer nur das nicänische geltend machen, und ausser diesem von keinem andern wissen wollte. Es ist daraus nicht ohne Grund auf ein höheres, religiöses Interesse zu schliessen, das auf der Seite eben dieser Partei stattfand, während bei den Arianern das religiöse und dogmatische Interesse immer dem politischen untergeordnet, und, wie die ganze Regierungsperiode des Constantin und Constantius zeigt, in eine Reihe von Machinationen und Hofränken verflochten wurde. Ihre äussere Haltungslosigkeit konnte daher ihren tiefern Grund nur in dem Mangel der Einheit des religiösen Interesses haben, so wie darin, dass sie auch speculativ auf einem untergeordneteren Standpunkt standen. Nur wer auf dem absoluten Standpunkt steht, hat auch das Princip der Einheit in sich, wer das Absolute nicht festhält, ist eben dadurch einer steten Veränderlichkeit seines Standpunkts hingegeben. Was aber die an sich schon nachtheilige Spaltung der Arianer in zwei Parteien noch nachtheiliger machte, war der von der einen Partei immer wieder gemachte Versuch, die andere sich zu unterwerfen und sie äusserlich mit sich zu vereinigen, und da es gerade die Partei der eigentlichen Arianer war, die darauf ausgieng, so musste das Verhältniss der beiden Parteien um so abstossender werden. Die eigentlichen Arianer bildeten immer nur eine geringe Minderzahl, und es zeigte sich immer wieder, wie wenig sich das religiöse Interesse der Mehrzahl mit dem eigentlichen Arianismus befreunden konnte. Auf eine bemerkenswerthe Weise spricht

sich diess nicht nur in dem Beinamen ἄθεος aus, welchen man dem Aëtius, dem Haupte der streng arianischen Partei gab, sondern besonders auch in dem Briefe, in welchem der Bischof Georgius von Laodicea zu der Zeit, da Antiochien der Hauptsitz der eigentlichen Arianer geworden war, den Macedonius, Basilius von Ancyra und andere zu der nachher in Ancyra versammelten Synode aufforderte, wenn hier gesagt wird, wenn man der Stadt Antiochien, wo Eudoxius alle Verworfene hervorziehe, nicht zu Hülfe komme, so sei Antiochien verloren. So gieng die Opposition des Semiarianismus gegen den Arianismus von einem religiösen Interesse aus. Da nun die eigentlichen Arianer ihre Partei und die Semiarianer zum gemeinsamen Kampf gegen die Homousianer nur durch Formeln zusammenhalten konnten, die sich gegen den eigentlichen Streitpunkt völlig indifferent verhielten, aber gleichwohl nur durch die Staatsgewalt aufgedrungen werden konnten, so musste der auf diese Weise ausgeübte Glaubenszwang das Interesse der Semiarianer, die Opposition gegen die Homousianer auf dieselbe Weise fortzusetzen, gar sehr schwächen. Diess zeigt sich deutlich nach dem Tode des Kaisers Constantius, in welcher Zeit viele Semiarianer zu den Homousianern übertraten. Aus demselben Grunde war die Regierung des arianisch-gesinnten Kaisers Valens der Sache des nicänischen Symbols weit mehr förderlich als nachtheilig. Da Semiarianer und Homousianer auf gleiche Weise verfolgt wurden, so mussten jene von selbst zu einer Vereinigung mit diesen hingetrieben werden, und dazu um so mehr geneigt sein, da, nachdem die Leidenschaft des Streits aufgehört hatte, der Übergang von ὁμοιούσιος zu ὁμοούσιος nicht als eine sehr wesentliche Veränderung des Glaubens erscheinen konnte. Nehmen wir nun noch dazu, dass die nicänische Partei in Athanasius, Basilius, den beiden Gregoren und andern eine weit grössere Zahl ausgezeichneter Kirchenlehrer hatte, die durch

ihre Talente, die Festigkeit und Würde ihres Charakters, die Consequenz ihrer Ansicht der Sache, die sie verfochten, Ansehen verschafften, als die arianische, bei welcher nur der schroffe Eunomius eine grössere wissenschaftliche Bedeutung hatte, so muss man gestehen, dass die Entscheidung, die zuletzt der Kaiser Theodosius gab, nicht blos äusserlich herbeigeführt, sondern auch innerlich begründet war. Die dogmatische Bestimmung, die in Nicäa noch eine äusserlich aufgedrungene war, mit welcher sich damals das religiöse Bewusstsein der Mehrheit noch nicht vereinigen konnte, hatte nun im steten Conflikt mit den ihr entgegenstehenden Lehrweisen ihre Entwicklungsperiode durchlaufen, und sich als die dem religiösen und dogmatischen Interesse am meisten zusagende bewährt.

2. Die Lehrbegriffe der verschiedenen Parteien.

Den Hauptgegensatz bilden der arianische Lehrbegriff im engern Sinn und der nicänisch-athanasianische.

1. Der arianische Lehrbegriff [1]).

Die Lehre des Arius enthält in ihrer ursprünglichen Gestalt die zwei wesentlichen Bestimmungen, dass der Sohn aus Nichts geschaffen, und sofern er geschaffen ist, einst nicht war, erst vom Nichtsein zum Sein übergieng. Diese beiden Bestimmungen machen den Sohn wesentlich zu einem Geschöpf, und der Begriff des Geschöpfs ist es nun, in welchem der Lehrbegriff des Arius sich weiter fortbildete. Da der Sohn als Geschöpf nicht aus dem Wesen des Vaters gezeugt, sondern nur durch den Willen des Vaters entstanden ist, somit das Wesen des Vaters nichts angeht, sondern ihm fremd ist, so ist schon dadurch ein unendlicher Abstand zwischen dem Vater und Sohn gesetzt, und Arius konnte daher das Verhältniss beider im Gegensatz gegen die Homousie der Gegner nur

1) Es gehören hieher die in den Schriften des Athanasius erhaltenen Fragmente aus der Hauptschrift des Arius, der Thalia.

als ein Verhältniss unendlicher Unähnlichkeit bezeichnen [1]). Zwar wollte Arius den Sohn, obgleich er nur Geschöpf war, auch wieder durch einen specifischen Vorzug vor den übrigen Geschöpfen auszeichnen, und ihn nicht in Eine Reihe mit denselben zusammenstellen; allein es war unmöglich, nachdem der Sohn doch einmal in die Klasse der Geschöpfe gesetzt war, eine bestimmte Grenzlinie zwischen ihm und den übrigen Geschöpfen ziehen zu wollen. Es ist daher bemerkenswerth, wie Arius selbst dem Sohn die göttlichen Prädicate, die er ihm anfangs noch beilegte, in der Folge vollends entzog. In dem Schreiben an Eusebius von Nikomedien und den Bischof Alexander von Alexandrien hatte er den Sohn nicht nur vollkommenen Gott genannt, sondern auch ausdrücklich von ihm gesagt, dass er unwandelbar und unveränderlich sei; in der, wie es scheint, etwas später geschriebenen Thalia aber sagte er schon, dass der Sohn nicht unwandelbar wie der Vater, sondern seiner Natur nach wandelbar sei. Auch der Logos hat eine wandelbare Natur, wie wir alle, und nur durch seine eigene Willensfreiheit bleibt er, so lange er will, gut, wenn er aber will, kann er anders werden, wie wir. Diese Behauptung erforderte die Consequenz der arianischen Lehre. Der Sohn kann nur ein durch die sittliche Willensfreiheit sich bestimmendes Wesen sein. Das Princip des sittlichen Guten ist die Freiheit des Willens; sosehr aber der Sohn in sittlicher Hinsicht sich auszeichnet, so konnte doch, was er Göttliches hatte, nur durch die Gnade Gottes ihm mitgetheilt sein. Dass Christus der Logos, die Weisheit, der Sohn Gottes ist, ist nur Gnade, an sich ist Christus alles diess nicht, er ist es nur dem Namen nach. Anfangs, sagt Arius, war Gott allein, und der Logos und die Weisheit war noch nicht. Als aber

1) Vgl. das Fragment aus der Thalia bei Athan. Or. c. Ar. 1, 6. 9. De syn. c. 15. Vgl. de sent. Dion. c. 23.

Gott uns schaffen wollte, dann erst machte er einen Gewissen, und nannte ihn Logos, Weisheit, Sohn, um uns durch ihn zu schaffen [1]). Es gibt daher eine doppelte Weisheit, die eine ist die Gott eigene und mit ihm existirende, durch diese Weisheit ist der Sohn geworden, und nur sofern er an ihr Theil hat, heisst er Weisheit und Logos. Ebenso verhält es sich mit dem Logos. So streng soll demnach das Göttliche als das an sich Seiende vom Endlichen getrennt sein. Alles, was ausser Gott göttlich ist, ist es nur dem Namen nach durch Übertragung eines Begriffs, der ihm an sich nicht zukommt. Christus ist nicht an sich Gott, sondern nur durch Gnade [2]). Dass aber Christus als Einzelner unter so Vielen durch die Gnade Gottes eine so hohe Auszeichnung erhielt, kann seinen Grund nur in seiner sittlichen Würdigkeit haben. Das Eigene ist aber, dass Arius Christus diese sittliche Würdigkeit nicht als Logos in seinem vormenschlichen Dasein, sondern nur in seiner menschlichen Existenz erproben lässt. Nur weil Gott voraussah, dass er gut sein werde, gab er ihm den Vorzug, dass er Logos und Sohn heisst. Auf diese Weise wird die ganze höhere göttliche Würde nur vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet, Christus ist, auch was er als Gott ist wesentlich nur als Mensch und nur in Beziehung auf sein menschliches Sein, und es fehlt daher auch der Vorstellung des Arius an allem innern Zusammenhang, wenn Christus, obgleich er nur Mensch ist, ein endlicher Geist, wie alle andern menschlichen Geister, auf der andern Seite auch wieder so ausgezeichnet wird, dass er der Schöpfer der Menschen und der Welt überhaupt sein soll.

Man kann das Wesen des Arianismus in die Trennung der Welt von Gott setzen. So hat ihn Möhler charakterisirt [3]),

1) Bei Athanas. a. a. O. 1, 5. 9.

2) Athanas. a. a. O. c. 5. 6. De sent. Dion. c. 23.

3) Athanas. d. Gr. I. S. 195 f.

er hat aber das Charakteristische des Arianismus nicht richtig aufgefasst und entwickelt. Der Charakter des Arianismus ist allerdings der abstracte Gegensatz des Endlichen und Unendlichen. Gott ist das schlechthin an sich Seiende, es gibt daher keine Wesens-Einheit zwischen Gott und dem Sohn, dem endlichen Geist. Ist nun das Wesen des Vaters dem Sohn so fremd, so kann er auch das absolute Wesen des Vaters nicht offenbaren. Arius sprach diess geradezu aus. Der Sohn kennt den Vater nicht, er ist als endliches Geschöpf nicht im Stande, mit seinem endlichen Bewusstsein die Unendlichkeit des Vaters zu umfassen und zu begreifen. Ist aber das absolute Wesen des Vaters selbst dem Sohn verschlossen, wie kann das Christenthum als die durch den Sohn vermittelte Offenbarung des Göttlichen die absolute Offenbarung sein, wie ist überhaupt eine Erkenntniss des Absoluten möglich, wenn sie selbst dem Sohn fehlt? Es ist diess aber nur die Eine Seite des Arianismus, die negative, welcher auch eine positive gegenübersteht. Wenn nämlich die Gottheit in der abstracten Absolutheit ihres Wesens sich so spröde und verschlossen gegen das Endliche verhält, dass sie von ihrem Wesen demselben nichts mittheilt, und das Endliche in keine andere Gemeinschaft mit dem Unendlichen kommen kann, als eine blos vorgestellte und scheinbare, so sieht das endliche Subject sich genöthigt, die ihm auf diesem Wege versagte Gemeinschaft mit dem Göttlichen oder Absoluten auf einem andern zu suchen. Das endliche Subject erweckt in sich selbst das Bewusstsein der Unendlichkeit, freilich nur einer solchen, die in der Unendlichkeit der sittlichen Freiheit und des sittlichen Strebens besteht, deren Ziel aber zuletzt doch nur die Erlangung göttlicher Würde, die Vergöttlichung des Menschlichen sein kann. Diess ist der eigenthümliche Standpunkt des Arius, die Unendlichkeit der sittlichen Freiheit, die er der von ihm geläugneten an sich seienden Einheit des Endlichen und Unendlichen und der hie-

mit behaupteten absoluten Transcendenz des göttlichen Wesens gegenüberstellte. Die Anhänger des Arius aber zogen diese positive Seite der arianischen Lehre nicht weiter in Betracht, sie liessen sie eigentlich ganz fallen, und hielten sich nur an die negative, indem sie die allerdings auch schon bei Arius überwiegende Tendenz, das Unendliche und Endliche im strengsten Gegensatz auseinanderzuhalten, auf dialektischem Wege so weit als möglich verfolgten. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht der diesen eigentlichen Arianern in dem weitern Verlaufe des Streits gegebene Name der Anomöer. So werden sie genannt, weil sie den Unterschied des Sohns vom Vater, seine Unähnlichkeit und wesentliche Verschiedenheit auf jede Weise festzustellen suchten, was ihnen nur dadurch gelingen konnte, dass sie die Idee des Absoluten ausschliesslich nur für den Vater in Anspruch nahmen. An der Spitze dieser ächt arianischen Partei stand der Cappadocier Aëtius mit seinem ihn an dialektischem Scharfsinn noch übertreffenden Schüler Eúnomius.

Der schwierigste Punkt der nicänischen Lehre war das Gezeugtsein des Sohns neben dem Ungezeugtsein des Vaters, während doch sonst in allem andern die vollkommenste Identität des Vaters und Sohns stattfinden sollte. Der mit dem Begriffe des Gezeugtseins gesetzte Unterschied musste zwar soweit festgehalten werden, um Vater und Sohn nicht sabellianisch zusammenfallen zu lassen, abgesehen von diesem Einen Punkte aber betrachtete man den Unterschied zwischen Vater und Sohn als ein blos verschwindendes Moment. Die Arianer dagegen richteten gerade auf diesen Punkt, die schwächste Seite des Systems, ihre nachdrücklichsten Angriffe, um den nie völlig aufzuhebenden Unterschied mit der ganzen Schärfe ihrer Dialektik zu einem völlig unheilbaren Riss zu machen. Der gezeugte und der ungezeugte Gott ist daher das stehende Thema der arianischen Schriften. Unter

diesem Titel schrieb Aëtius eine Abhandlung, die in ihren 47 Argumenten, wie sie Epiphanius erhalten hat (Haer. 77), immer wieder denselben Hauptsatz darzuthun sucht, dass es ebenso undenkbar als irreligiös sei, zu behaupten, dass dasselbe Wesen sowohl gezeugt als ungezeugt sei. Dasselbe, was der Hauptinhalt der aëtianischen Argumente ist, ist das Wesentliche der von Eunomius gegebenen Darstellung der arianischen Lehre [1]). Die Ungezeugtheit kommt Gott, wie Eunomius zeigt, in einem so ausschliesslichen und absoluten Sinne zu, dass die Ungezeugtheit sein substanzielles Wesen selbst ist. Es kann in ihm, dem Ungezeugten, keine Erzeugung sein, so dass er dem Erzeugten etwas von seiner Natur mittheilte, sondern er muss sich jeder Vermischung und Gemeinschaft mit dem Erzeugten entziehen. Setzt man den Ungezeugten, so ist er nicht Sohn, setzt man den Sohn, so ist er nicht ungezeugt. In Ansehung des Sohns ist die wesentlichste Bestimmung, dass er seinem Wesen nach erzeugt ist, und sofern er erzeugt ist, nicht schon existirte, ehe er erzeugt wurde, seit er aber erzeugt ist, vor allem ist durch den Willen Gottes, des Vaters. In der orthodoxen Lehre, dass der Sohn sowohl erzeugt als ewig sei, sah Eunomius nur die sich selbst widersprechende Behauptung, dass der Sohn als ein schon existirendes Wesen gleichwohl durch die Zeugung erst seine Existenz erhalten habe. Halte man es nicht für ungereimt, beiden Wesen alles auf gleiche Weise zuzuschreiben, Substanz, Wirksamkeit, Macht, Namen, so hebe man auch den Unterschied des Namens und der Sache vollends auf, und sage geradezu, es gebe zwei ungezeugte Wesen. Ist aber diess offen-

1) Die Hauptschrift des Eunomius ist seine noch vorhandene Apologie (Fabric. Bibl. gr. VIII. S. 260). Ausserdem hat man auch von ihm eine Ἔκθεσις πίστεως, ein Glaubensbekenntniss, das er dem Kaiser Theodosius im Jahr 385 übergeben haben soll. Vgl. Klose, Gesch. u. Lehre des Eun. Kiel 1833.

bar gottlos, so verhülle man nicht durch den Namen der Ähnlichkeit, was allgemein als gottlos anerkannt werden muss.

Die Idee des Vaters fällt dem Eunomius sosehr mit der absoluten Idee Gottes in eine Einheit zusammen, dass dem Einen absoluten Gott gegenüber auch der Sohn nur mit dem Moment der Endlichkeit gedacht werden kann, und der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen in seine ganze Weite auseinandergeht. Nur um so mehr aber stellt sich in dieser Darstellung auch der Punkt heraus, welcher uns den wesentlichen Mangel dieser Lehre erkennen lässt. So streng Vater und Sohn wie Unendliches und Endliches auseinandergehalten werden, und sosehr daher der Gesichtspunkt, aus welchem das Verhältniss des Sohns zum Vater betrachtet wird, nur die Idee der Unähnlichkeit ist, so lässt doch auch Eunomius selbst die Ähnlichkeit des Sohns mit dem Vater nicht ganz fallen. Der Sohn ist das Bild des Vaters, das Bild und Siegel der göttlichen Macht und Wirksamkeit; die göttliche Thätigkeit, die ihn hervorbrachte, hat ihren Grund in dem absoluten Wesen Gottes, wenigstens sofern sie, ehe noch der Sohn die Wirklichkeit des Daseins erhielt, Gegenstand des göttlichen Vorauswissens war. Worin diese ausgezeichnete und eigenthümliche Ähnlichkeit des Sohns mit dem Vater, in welcher allein der Grund liegen kann, warum auch der Sohn, wie der Vater, Gott genannt werden darf, eigentlich besteht, hat Eunomius nicht näher erklärt, in jedem Fall aber können wir sie nur darin finden, dass sich in dem Sohne vollkommener, als in irgend einem andern Geschöpf, der Wille Gottes realisirt und objectivirt hat. Dieses eigenthümliche zwischen dem Vater und Sohn stattfindende Causalitäts-Verhältniss macht die Ähnlichkeit des Sohns mit dem Vater aus, er steht wegen dieses Verhältnisses dem Vater ungleich näher, als irgend ein anderes Geschöpf. Diese Ähnlichkeit bezieht sich aber nur auf den Willen, nicht das Wesen Gottes, nur der

Wille Gottes ist das Princip der Existenz des Sohns, weil der Sohn, wenn er unmittelbar aus dem Wesen Gottes erzeugt wäre, auch ebenso absolut und ungezeugt sein müsste, wie Gott seinem Wesen nach absolut ist. Nur im Willen, nicht in dem Wesen Gottes, liegt also das Princip der Endlichkeit, das das Dasein des Sohns, sofern er selbst nur ein Geschöpf ist, zu seiner Voraussetzung hat; aber ebendamit wird der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen nicht blos in das Verhältniss des Vaters und Sohns, sondern auch in Gott selbst gesetzt. Das Wesen und der Wille Gottes verhalten sich zu einander wie Unendliches und Endliches, denn wäre der Wille Gottes ebenso unendlich und ungezeugt, wie das Wesen Gottes, mit dem absoluten Wesen Gottes wesentlich eins, so würde auch der Wille Gottes nicht das Princip der Schöpfung des Sohns sein können, ohne dass dieselben Consequenzen entstehen, wie bei der Wesens-Ähnlichkeit. Zwischen dem Wesen und Willen Gottes ist daher eine grosse Kluft befestigt, Gott ist seinem Wesen nach ein ganz anderer, als er seinem Willen nach ist. Das Wesen Gottes ist unendlich, der Wille aber auf das Endliche beschränkt, und zwar nicht blos durch freie Willkür, sondern die Nothwendigkeit der Sache selbst, weil der Wille ohne seine endliche Beschränkung auch kein schöpferischer sein könnte. Es würde immer wieder derselbe Dualismus entstehen, welchen die Arianer mit Recht bestritten, wenn der unendliche, und ebendesswegen auch mit dem Wesen Gottes identische Wille ein wesentlich ähnliches Wesen erzeugen würde. Aber es bleibt auch so derselbe Widerspruch, wenn Gott zwar an sich, seinem Wesen nach, unendlich, seinem Willen nach aber endlich ist.

2. Der nicänisch-athanasianische Lehrbegriff.

Den beiden Bestimmungen der arianischen Lehre, dass der Sohn erst geworden und aus Nichts geschaffen sei, stellt

die nicänische ihre Homousie entgegen, welche beides in sich begreift, sowohl die Ewigkeit des Sohns, als auch sein Gezeugtsein aus dem Wesen des Vaters. Diese Homousie festzustellen und nach allen Seiten hin gegen die Angriffe der Gegner zu vertheidigen, machte sich Athanasius zur Hauptaufgabe. Die verschiedenen Argumente, in welchen er diess versuchte, zeugen von einem nicht geringen Scharfsinn, und sie nehmen daher in der Entwicklungsgeschichte der Trinitätslehre eine ausgezeichnete Stelle ein. Seiner von verschiedenen Punkten ausgehenden Argumentationsweise liegt als allgemeine Idee die Ansicht zu Grunde, dass der absolute Inhalt des christlichen Bewusstseins völlig verloren geht, sobald das Verhältniss des Sohns zum Vater nicht als ein Verhältniss wesentlicher Gleichheit gedacht wird.

Geht man von der Idee des Absoluten aus, so ist es vor allem die absolute Idee Gottes, des Vaters selbst, mit welcher die arianische Vorstellung von dem Verhältniss des Vaters und Sohns in Widerstreit kommt. Da die Homousie auf dem Begriffe der Zeugung beruht, so sucht Athanasius darzuthun, dass nur die Zeugung, nicht aber die Schöpfung der der Idee Gottes entsprechende Begriff sei. Es ist daher die Grundansicht des Athanasius, dass die Zeugung zur Natur Gottes selbst gehört, dass Gott der absolute Gott, welcher er der Idee seines Wesens nach sein muss, nicht wäre, wenn er nicht von Ewigkeit den Sohn gezeugt hätte. Es wäre ebenso viel, wie wenn man sagte, Gott könne auch nicht gut sein. Wie der Vater seiner Natur nach gut ist, so muss er auch seiner Natur nach immer zeugend gewesen sein [1]). Hat der Vater keine zeugende Natur, so ist nicht nur die göttliche Natur unfruchtbar, gleich einem nicht leuchtenden Licht, oder einer trockenen Quelle, sondern man kann ihr auch keine schöpferische Thätig-

1) Or. c. Ar. 3, 66. Vgl. 1, 14.

keit zuschreiben. Man kann den Willen nicht vor die Natur setzen. Ist Gott durch seinen Willen Schöpfer geworden, so muss er doch längst zuvor Vater eines aus seinem eigenen Wesen Erzeugten gewesen sein. Dem Willen geht das Wesen voran. Der Logos ist das Erste, die Schöpfung das Zweite, weil sie durch den Logos geworden ist. Ist also Gott Schöpfer, so muss er zuvor den schöpferischen Logos aus seinem eigenen Wesen erzeugt haben, denn der Logos ist ja selbst der lebendige Wille des Vaters, seine wesentliche Thätigkeit, das wahrhafte Wort, in welchem alles sein Sein und Bestehen hat. Or. c. Ar. 2, 2. Dass Athanasius bei diesem Argument den Logos, sofern er in Gott und ausser Gott ist, nicht unterscheidet, hat darin seinen Grund, dass ihm Logos und Sohn schlechthin identische Begriffe sind. Es ist also der Gegensatz von Natur und Willen, auf welchen Athanasius das Verhältniss des Sohns zum Vater gründet, um es nicht als ein zufälliges und willkürliches, sondern als ein immanentes, wesentliches und nothwendiges aufzufassen. Die Arianer nahmen davon Veranlassung zu der Einwendung, wenn der Sohn nicht durch den Willen Gottes entstanden sei, so habe demnach Gott in Folge einer Nothwendigkeit und ohne seinen Willen einen Sohn erhalten. Athanasius aber erwiederte, dem freien Willen stehe allerdings entgegen, was gegen den Willen sei, aber über diesem Gegensatz stehe die Natur. Wie der Sohn mehr sei als das Geschaffene, so stehe das Natürliche über dem Willensact. Man könne die Arianer ebensogut fragen, ob Gott mit seinem Willen oder nicht mit seinem Willen gut und barmherzig sei; sei er es mit seinem Willen, so habe er erst angefangen, es zu sein, und es sei daher möglich, dass er nicht gut sei, da die Wahl und Entschliessung des Willens sich auf die eine Seite ebenso wie auf die andere neigen könne und überhaupt eine Eigenschaft der vernünftigen Natur sei. Sei es nun ungereimt, in dieser Beziehung von einer Nothwendig-

keit zu reden, und könne er nur von Natur gut sein, so sei es der Wahrheit noch weit mehr gemäss, zu sagen, dass er von Natur und nicht in Folge eines Willensacts Vater des Sohns sei. Dasselbe, was die Arianer vom Sohn sagen, könnte man ja auch vom Vater sagen und fragen, ob er sich erst berathen, und erst in Folge eines Willensacts sei, oder schon vor der Berathung. Das Eine sei so ungereimt als das Andere. 3, 62. 63. Wie diese Argumente sich auf den Begriff des Willens beziehen, sofern er als das Princip der Existenz des Sohns in das Wesen Gottes die Bestimmung des Willkürlichen setzt, so schien auf gleiche Weise das arianische ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν Gott dem Begriffe der Zeit zu unterwerfen, und etwas Zufälliges im Wesen Gottes vorauszusetzen. Denn wenn der Logos nicht gleich ewig mit dem Vater ist, so ist die Trias nicht ewig, sondern sie war vorher eine Monas, und wurde erst nachher dadurch, dass etwas zu ihr hinzukam, zur Trias, und wenn der Sohn aus Nichts entstanden, so ist die Trias aus Nichts entstanden, und die Trias ist das einemal vollkommen, das anderemal unvollkommen, und es kann ebenso gut noch etwas hinzukommen, und so in's Unendliche, wie sie erst durch Zusätze sich gebildet hat, und was erst hinzugekommen, kann auch wieder hinwegkommen. So ist jede Entwürdigung des Sohns auch eine Entwürdigung des Vaters, der Glaube der Christen weiss nur von einer unwandelbaren, vollkommenen, ewig sich selbst gleichen Trias. 1, 17. 18. In der That kann nach der arianischen Lehre von einer wahren Dreieinigkeit nicht mehr die Rede sein, da sie ja nur aus dem Grunde, um die Absolutheit des Vaters rein in sich selbst abzuschliessen, den Sohn vom Wesen des Vaters völlig trennt. Die arianische Trinitätslehre hat keine objectiv reale, sondern nur eine subjectiv nominelle Bedeutung, indem es nur für etwas willkürliches gehalten werden kann, den in die Reihe der Geschöpfe ge-

setzten Sohn dem Vater dadurch wieder gleichzustellen, dass der Name Gottes auf ihn übergetragen wird.

Ein zweiter Gesichtspunkt, aus welchem Athanasius das Verhältniss des Vaters und Sohns betrachtet, ist die absolute Idee des Sohns. Ist es mit der Idee Gottes an sich unvereinbar, dass er Vater eines Sohns ist, der nicht von Ewigkeit aus dem Wesen des Vaters gezeugt, sondern nach der Lehre des Arius nur geschaffen und erst entstanden ist, so findet derselbe Widerspruch in Beziehung auf den Sohn statt. Die Lehre des Arius hebt den absoluten Begriff des Sohns auf, weil der Begriff des Geschaffenseins überhaupt mit der Idee der Gottheit oder der Trinität schlechthin unvereinbar ist. Auch das von Arius hervorgehobene Moment, dass Christus, was er von Natur nicht war, auf dem Wege der sittlichen Vervollkommnung geworden sei, kann das Anstössige des arianischen Gottesbegriffs nicht entfernen. Ist der Sohn, sagt Athanasius, wie die Arianer lehren, nicht von Natur, sondern nur durch Gnade Gott, so ist er weder wahrer Gott, noch wahrer Sohn. Wahrer Gott ist der Sohn nur, wenn seine Gottheit identisch ist mit der Gottheit des Vaters. 1, 15. Das Widersprechende der arianischen Vorstellung fand Athanasius in dieser Hinsicht besonders darin, dass sie den Sohn, obgleich sie ihn in die Klasse der Geschöpfe setzten, doch zum Weltschöpfer machten. Wie kann der aus Nichts Geschaffene das Nichtseiende schaffen? Es streitet mit dem Begriff der Creatur, eine schöpferische Macht zu haben. Da die Arianer, ungeachtet sie den Logos durch einen so grossen Unterschied von Gott trennten, ihn doch zum Weltschöpfer machten, so mussten sie auch einen bestimmten Grund dafür anzugeben wissen, dass sie den Logos in eine Beziehung zur Welt setzten, die an sich in seinem Wesen nicht begründet war. Sagten sie, 2, 24, die Dazwischenkunft des Logos sei nothwendig gewesen, weil die Schöpfung die unmittelbare Einwir-

kung des absoluten Gottes nicht hätte ertragen können, so hatte Athanasius alles Recht, ihnen zu entgegnen, wie denn der Logos allein, wenn auch er nur geschaffen sei, und zu derselben geschaffenen Natur gehöre, welche die unmittelbare Einwirkung Gottes in sich aufzunehmen nicht fähig sei, durch die ungeschaffene reine Natur Gottes habe in's Dasein treten können. Entweder muss also auch vom Logos gelten, was von allem andern gilt, und die Schöpfung selbst erscheint als eine absolute Unmöglichkeit, oder es gilt auch von den Geschöpfen nicht. Solche und andere Argumente führen immer wieder auf den Hauptsatz der athanasianischen Lehre zurück, dass der Sohn die absolute Idee seines Seins in sich selbst hat. Absolut kann er aber nur sein, wenn er ebenso absolut ist, wie der Vater selbst, d. h. wesentlich eins ist mit dem Vater, so dass der Vater selbst ohne den Sohn nicht gedacht werden kann. Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich erklären, warum der Sohn, wie es der Begriff des Trinitäts-Verhältnisses mit sich bringt, mit dem Vater zusammen genannt wird. Wäre der Sohn geschaffen, welche Gemeinschaft würde ein Geschöpf mit dem Schöpfer haben, oder für welchen Zweck könnte ein Geschöpf mit dem Schöpfer gleichgestellt werden? Geschieht es, um uns mit der Gottheit zu vereinigen, wozu ist ein Geschöpf nöthig? Ist der Sohn als Geschöpf gleicher Natur mit allen andern Geschöpfen, so kann er den Geschöpfen keine Hülfe gewähren, da alle Geschöpfe auf gleiche Weise der göttlichen Gnade bedürfen. 2, 41.

Es hängt diess schon mit einer weitern Klasse von Argumenten zusammen, in welchen Athanasius überhaupt den absoluten Inhalt des religiösen und insbesondere des christlich-religiösen Bewusstseins geltend macht, um jede Vorstellung, welche den Sohn in ein anderes Verhältniss als das der wesentlichen Einheit mit dem Vater setzt, als eine durch

ihren innern Widerspruch sich selbst aufhebende darzustellen. Schon das religiöse Bewusstsein der Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen weist auf eine absolute Idee zurück, die die nothwendige Voraussetzung alles Endlichen ist. Damit die geschaffenen Wesen nicht blos existiren, sondern auch gut und schön existiren, liess Gott, sagt Athanasius, seine Weisheit in die Geschöpfe herabsteigen, um das Bild ihres Wesens allem und jedem aufzudrücken, und sie in der in ihnen sich reflectirenden Weisheit Gottes würdig erscheinen zu lassen. 2, 78. Der Sohn verhält sich daher zu dem Geschaffenen, wie die Idee zur Wirklichkeit. Ganz besonders aber ist es der absolute Inhalt des christlichen Bewusstseins, aus welchem er mehrere seiner wichtigsten Argumente entnimmt. Der wesentliche Inhalt des christlichen Bewusstseins ist die durch Christus zum Bewusstsein der Menschheit gewordene Einheit Gottes und des Menschen. Das Princip dieser Einheit ist Christus nur, sofern in ihm selbst Göttliches und Menschliches eins geworden, also nicht als der von Ewigkeit mit dem Vater identische Logos, sondern nur als der menschgewordene, und das gemeinsame Moment aller von diesem Begriff ausgehenden Argumente ist der Gedanke, dass diese Einheit und alles, was sie in sich begreift, völlig nichtig und bedeutungslos wäre, wenn Christus nur in dem von den Arianern angenommenen äusserlichen Verhältniss zu Gott stände, und nicht in dem innern wesentlichen, wie es nur durch den Begriff der Homousie bestimmt werden kann. Das Hauptmoment ist in folgendem Argument enthalten: In Christus ist das Menschengeschlecht vollendet und wie es von Anfang an war, mit noch grösserer Gnade wiederhergestellt worden. Dass wir von den Todten auferweckt, den Tod nicht mehr fürchten, sondern mit Christus ewig herrschen, hat darin seinen Grund, dass er als Gottes eigener und aus dem Vater seiender Logos das Fleisch angenommen hat und Mensch geworden ist. Denn wäre er als Geschöpf

Mensch geworden, so wäre das menschliche Geschlecht geblieben, was es zuvor war, und mit Gott nicht verknüpft worden. Denn wie kann ein Geschöpf durch ein Geschöpf mit dem Schöpfer verknüpft werden, oder welche Hülfe kann das Gleiche dem Gleichen gewähren, wenn es selbst derselben Hülfe bedarf? Mit einem Geschöpf verbunden hätte der Mensch nicht vergöttlicht werden können, wenn der Sohn nicht wahrer Gott war, und der Mensch hätte sich nicht vor den Vater stellen können, wenn nicht der Logos, der den Leib angenommen hat, sein natürlicher und wahrhafter Logos war. Wie wir von der Sünde und ihrem Fluch nicht frei geworden wären, wenn das Fleisch, das der Logos annahm, nicht wesentlich menschliches Fleisch gewesen wäre, da wir mit dem uns Fremden keine Gemeinschaft haben können, so wäre der Mensch auch nicht vergöttlicht worden, wenn nicht der, der Fleisch wurde, der wahre und wesentliche Logos des Vaters gewesen wäre. Denn diess ist das Wesen dieser Einheit, dass der, der von Natur Mensch ist, mit dem, der von Natur Gott ist, eins ist, und so seine Rettung und Vergöttlichung auf immer festgestellt ist. 2, 67 f. 69 f.

An der athanasianischen Lehre von dem Verhältniss des Sohns zum Vater hängt so die ganze absolute Bedeutung des Christenthums, und der ganze Werth und Inhalt des Christenthums wird vom Standpunkt des Arianismus aus wesentlich anders aufgefasst. Derselbe wesentliche Unterschied, welcher den Sohn vom Vater trennt, und ihn mit dem Wesen des Vaters nichts gemein haben lässt, gilt von dem Verhältniss des Menschen zu Gott. Gott und Mensch sind absolut getrennt; es ist schlechthin unmöglich, dass sie wesentlich eins mit einander werden, und das Eigenthümliche des Christenthums kann nur darin gefunden werden, dass es nicht die Einheit des Menschen mit Gott, sondern vielmehr den wesentlichen Unterschied des Menschen von Gott zum Bewusstsein gebracht

hat. Nur als Sohn im wahren Sinn ist Christus der wahrhafte Erlöser, und durch keinen andern, als durch den, der von Natur Herr ist, konnte die Erlösung geschehen. Dass das Creatürliche, als das Veränderliche, Endliche und Nichtige, in sich selbst kein wahres Sein und Bestehen habe, dass es den substanziellen Haltpunkt seines Daseins nur in seiner Einheit mit dem absoluten Wesen Gottes haben kann, diess ist der allgemeine Grundgedanke, welcher in der Argumentationsweise des Athanasius in den verschiedensten Wendungen wiederkehrt. Christus verhält sich daher, von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, zu der Menschheit, wie das Unveränderliche zum Veränderlichen, wie die Idee zur Wirklichkeit, oder der zweite Adam zum ersten, und das Christenthum ist als das wesentlichste Moment des Entwicklungsganges der Menschheit, der nothwendige Fortschritt von dem Endlichen zum Absoluten, von der Natur zum Geist, von der noch unvollendeten Schöpfung zur vollendeten, oder von dem Fürsichsein der Menschheit zu ihrem Einssein mit Gott.

Wie muss nun aber dieses Verhältniss des Sohns zum Vater nach Athanasius gedacht werden? Athanasius und die Vertheidiger der nicänischen Lehre sind mit den Arianern darin einverstanden, dass der Sohn in seinem Verhältniss zum Vater nur als Person gedacht werden könne; nur setzt Athanasius die Ewigkeit des Sohns seiner Persönlichkeit völlig gleich. Der Beweis dieses Satzes liegt bei Athanasius völlig darin, dass ihm Logos und Christus schlechthin identische Begriffe sind. So entschieden Athanasius in der von ihm durchaus behaupteten schlechthinigen Identität Christi oder des Sohns mit dem Logos zugleich die persönliche Subsistenz des Sohns ausspricht, sosehr dringt er auf der andern Seite auf die wesentliche Einheit des Sohns und Vaters. Es ist eine und dieselbe Gottheit Beider, eine Identität der Gottheit und Einheit des Wesens. Der Sohn ist im Vater, da alles, was

der Sohn ist, zum Wesen des Vaters selbst gehört. Das Charakteristische der Gottheit des Vaters ist das Sein des Sohns, woraus nothwendig folgt, dass der Sohn im Vater und der Vater im Sohn ist. 2, 41. 3, 3. 4, 1. Diese Einheit ist nicht blos eine moralische, wie die Arianer behaupten, es fragt sich nur, wie Athanasius dem Sabellianismus entgehen kann? Der Hauptpunkt, welchen Athanasius gegen die Sabellianer hervorhebt, ist, dass wenn der Sohn nicht die wesentliche Weisheit, der wesentlich immanente Logos wäre, der wahrhaft seiende Sohn, sondern nur schlechthin als Weisheit, Logos, Sohn im Vater wäre, der Vater selbst aus der Weisheit und dem Logos zusammengesetzt wäre. Weisheit, Logos, Sohn sind dann blosse Namen, blosse Eigenschaften. 4, 2. Der Grund, auf welchen Athanasius diese Behauptung stützt, dass man sich Gott nicht zusammengesetzt denken könne, würde nur dann einen wahren Gedanken enthalten, wenn es überhaupt völlig unstatthaft wäre, zwischen dem Wesen und den Eigenschaften Gottes zu unterscheiden. Was bleibt aber, wenn der objective Grund einer solchen Unterscheidung geläugnet wird, von der Objectivität der Gottesidee noch zurück? Ist jede Eigenschaft nur wieder das Wesen selbst, so hat man immer nur das Wesen in seiner Unbestimmtheit. Was in letzter Beziehung der Argumentationsweise des Athanasius immer wieder zu Grunde liegt, ist die Voraussetzung, dass Gott an sich, nach der absoluten Idee seines Wesens, nicht ohne seinen Sohn sein könne, der Sohn aber nicht wäre, was er seinem Begriffe nach sein soll, wenn er nicht auch ein selbstständiges persönliches Dasein hätte, substanzieller wesentlicher Gott wäre. Kann der Sohn nur in demselben realen Sinne, wie der Vater Gott sein, so ist dadurch sowohl der Arianismus, als der Sabellianismus ausgeschlossen. Welche andere Vorstellung scheint nun aber übrig zu bleiben, als diejenige, vermöge welcher der Sohn zwar als

persönliches Wesen neben dem Vater subsistirt, aber nur als Theil der beiden gemeinsamen göttlichen Substanz? Das Unterscheidende der gewöhnlichen Emanations-Vorstellung und der athanasianischen würde demnach nur diess sein, dass das die Persönlichkeit des Sohns bestimmende Emanations-Verhältniss nicht als ein zeitliches entstanden, sondern als ein ewiges gedacht wird. Aber auch diese Vorstellung weist Athanasius zurück, und zwar aus dem Grunde, weil der Begriff einer Trennung und Theilung auf Gott keine Anwendung finde, indem Gott als theilbares Wesen auch körperlich sein müsste. 4, 9. Daher ist in Hinsicht der Idee Gottes nichts mehr zu vermeiden, als alles, was eine Trennung, Theilung, Absonderung in das göttliche Wesen setzt, weil mit der absoluten Idee der göttlichen Vollkommenheit nichts mehr streitet, als die Voraussetzung, dass Gott ein Körper ist. Hierin liegt das höchst wichtige Moment, dass der Sohn, wenn er ist, was er seinem Begriff nach sein soll, wahrer wesentlicher Gott, nur eine Totalität für sich sein kann, also das von Gott Unterschiedene, das aber mit demjenigen, wovon es unterschieden wird, selbst wieder identisch ist. Hier stand Athanasius dem wahren Trinitätsbegriff ganz nahe, aber er konnte ihn noch nicht weiter entwickeln, er blieb nur bei dem Negativen, dass der Sohn weder blosse Eigenschaft, noch auch ein für sich bestehender Theil des göttlichen Wesens sein könne; sobald er an die Stelle der Negation auch eine positive Bestimmung setzen wollte, kam er immer wieder auf die von ihm so oft wiederholte Vergleichung des Vaters mit einem Licht und des Sohns mit dem Lichtabglanz zurück. Diese bildliche Vorstellung ist es allein, die wir als den eigentlichen positiven Ausdruck seiner Trinitätslehre anzusehen haben. 2, 33. 41. 3, 13. Sie schien ihm der vollkommen adäquate Ausdruck dieses Verhältnisses zu sein. Dasselbe immanente Verhältniss, in welchem Licht und Lichtstrahl zu einander stehen, findet

zwischen Vater und Sohn statt. Obgleich Athanasius selbst das Bildliche dieser Vorstellung anerkennt, behauptet er doch zugleich, sie sei so nothwendig, dass man sich ohne sie auch nicht einmal eine dunkle und annähernde Vorstellung von dem Wesen Gottes bilden könne. 2, 32. Wie klar ist aber hier, dass das substanzielle göttliche Sein, dieser Vorstellung zufolge, nur dem Vater zukommt, der Sohn und der Geist aber nur besondere Formen der Existenz des Vaters sind? Man kann sich das Verhältniss des Vaters und Sohns nicht anders bestimmt denken, als durch die Kategorie der Substanz. Der Sohn ist das Bild, der blosse Reflex des Vaters, nur ein Accidens an der Substanz des Vaters. Desswegen verglich auch Athanasius das Verhältniss des Sohns zum Vater mit dem Verhältniss des Bildes des Kaisers zum Kaiser selbst. 3, 5. Bei allem diesem protestirte Athanasius gegen jede Identification seiner Lehre mit der sabellianischen. Auch der Sohn ist ihm ja wie der Vater vollkommener Gott, ein gleich selbstständiges Subject, eine Totalität für sich. Wie wäre er diess, wenn er nach Sabellius eine blosse Form, Beziehung, Modification des göttlichen Wesens wäre? Der Sohn soll also mehr sein, als er nach Sabellius ist, aber wie kann er mehr sein, wenn er doch nur das ἀπαύγασμα des φῶς ist? Sobald wir das ἀπαύγασμα neben dem φῶς zu einem selbstständigen Subject machen, passt ja die aus dem Kreise dieses natürlichen Verhältnisses genommene Anschauung nicht mehr auf das abstracte Verhältniss, das durch sie erläutert werden soll, und doch soll diese Anschauung der Haltpunkt der ganzen Vorstellung sein. Allein gerade diess müssen wir als das Eigenthümliche der athanasianischen Vorstellungsweise ansehen. Auf der einen Seite ist der Sohn, was er nur nach der Emanations-Vorstellung sein kann, der Lichtstrahl aus dem Licht, der Fluss aus der Quelle, das Wort aus dem Geist, 3, 3; auf der andern Seite aber ist er nicht minder das diesem

selbstlosen Abhängigkeits-Verhältniss entnommene freie Subject, und wie er nun sowohl das Eine als das Andere ist, so machen auch diese beiden Momente, das Indemvatersein und das Fürsichsein des Sohns, auf gleiche Weise das Wesen der athanasianischen Vorstellungsweise aus; aber ebendesswegen stehen sie auch völlig unvermittelt neben einander, und jeder Versuch, sie zu vermitteln, würde in die Vorstellung des Athanasius etwas Fremdartiges einmischen. Die hohe Bedeutung des Athanasius in der Geschichte dieser Lehre besteht daher darin, dass er das Zugleichsein jener beiden Momente mit aller Entschiedenheit des Bewusstseins aussprach, und in diesem Bewusstsein sich auch dadurch nicht irre machen liess, dass ihm die Art und Weise der Vermittlung noch völlig unklar war. Die Möglichkeit einer Vermittlung lag ihm nur darin, dass er es für das christliche Bewusstsein auf gleiche Weise für unmöglich halten musste, das eine oder das andere dieser beiden Momente fallen zu lassen.

Der Inhalt des nicänischen Dogma ist von Athanasius so scharfsinnig entwickelt und nach allen seinen Momenten für das christliche Bewusstsein so klar herausgestellt, dass den übrigen Kirchenlehrern nichts wesentliches übrig bleiben konnte. Die Hauptsache war, die beiden bei Athanasius noch unvermittelten Momente zu vermitteln. Was aber in dieser Hinsicht in den Schriften der bedeutendsten Kirchenlehrer, welche neben und nach Athanasius das nicänische Dogma vertheidigten, des Basilius und der beiden Gregore, sich findet, ist so wenig geeignet, das schwierige Problem zu lösen, dass es vielmehr nur dazu dient, den wesentlichen Mangel dieser Lehre um so offener darzulegen. Nach der orthodoxen Trinitätslehre sollen Vater, Sohn und Geist, wie sie in Ansehung der Zahl unterschieden werden, so auch als drei verschiedene, für sich bestehende Personen oder Hypostasen zu bekennen sein. Es soll demnach ein reeller

Unterschied festgehalten werden, welcher durch den Begriff der Hypostase bezeichnet wird, und wenn daher auch das Besondere und Eigenthümliche, wodurch Vater, Sohn und Geist sich unterscheiden, ἰδιότης genannt wird, so sollen doch diese drei ἰδιότητες, als für sich bestehende, als numerisch unterschiedene, als drei Hypostasen oder drei πρόσωπα betrachtet werden [1]). Basilius der Grosse unterscheidet Wesen und Hypostase wie das Allgemeine und Besondere. Zu dem Gemeinsamen des Wesens muss das Besondere der Hypostase noch hinzukommen, so dass in dem Bekenntniss der Einen Gottheit die Einheit bewahrt, und zugleich das Besondere der Personen in der Absonderung der Idiome, mit welchen man sich jede derselben vorstellt, bekannt wird. Ep. 236, 6. Wie das Allgemeine nur in den Individuen, die unter den Begriff der Gottes-Einheit gehören, existirt, so sind die Hypostasen nicht das Allgemeine für sich, sondern nur in seiner Besonderung. Ebendesswegen kann das Verhältniss der οὐσία und der ὑπόστασις auch nicht als das Verhältniss der Substanz und des Accidens genommen werden. Weder in der οὐσία, noch in den πρόσωπα im sabellianischen Sinn hat der Begriff der Hypostase seine volle concrete Realität, sondern die Hypostasen sind die wahrhaft concrete Mitte zwischen dem Allgemeinen der Gattungs-Einheit und dem Unpersönlichen der blossen Eigenschaft. Aus diesem Grunde will Gregor von Nazianz die alten Vergleichungen nicht mehr passend finden. Or. 31, 31. Vergleiche man die drei Personen mit der Sonne, dem Strahl und dem Licht, so sei nicht nur zu befürchten, dass man das Wesen Gottes zu etwas Zusammengesetztem mache, sondern auch, dass man den Vater zwar als die Substanz betrachte, den übrigen Personen aber die selbstständige Existenz abspreche, und sie für blosse Kräfte halte, welche in Gott, nicht aber für sich

1) Gregor von Naz. Orat. 20, 6. 42, 16.

sind. 31, 15. Vater, Sohn und Geist sollen also drei wirkliche Hypostasen, d. h. drei concrete Personen oder für sich bestehende Individuen sein. Aber warum sollen nun die drei Personen nicht auch drei Götter sein? Auf der einen Seite schien aus der Consequenz des Begriffs die Nothwendigkeit zu folgen, von drei Göttern zu reden, auf der andern stand dieser Tritheismus im offenbarsten Widerspruch mit dem christlichen Gottesbewusstsein. Entweder musste man also die concrete Realität der Hypostasen doch wieder aufheben, um das Allgemeine, worin die Hypostasen mit einander identisch sind, als die allein wahrhaft für sich bestehende Substanz festzuhalten, oder, wenn die Hypostasen bleiben sollten, was sie nach den gegebenen Bestimmungen sind, so musste es sich nur um so klarer herausstellen, dass das Gemeinsame, das sie verbindet, nur die abstracte Einheit des Begriffs ist. Auf diese letztere Seite stellte sich Gregor von Nyssa (in seiner Abhandlung πρὸς τοὺς Ἕλληνας); aber er konnte die Behauptung, dass in der Einen Gottheit drei Personen oder Hypostasen zu unterscheiden sind, und doch nicht von drei Göttern die Rede sein darf, nur durch die allgemeine Theorie begründen, dass überhaupt die Individuen nicht mit dem allgemeinen, ihr Wesen bestimmenden Begriff, unter welchen sie gehören, benannt werden dürfen. Es soll daher, wenn das Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern philosophisch bestimmt wird, von drei Menschen ebenso wenig die Rede sein können, wie von drei Göttern, woraus deutlich zu ersehen ist, dass Gregor mit den göttlichen Hypostasen denselben Begriff verbindet, wie mit jeder andern Hypostase oder Person. Sonst hätte er ja nicht nöthig gehabt, was zunächst nur vom Trinitäts-Verhältniss gelten sollte, auf die allgemeinen Begriffe überhaupt auszudehnen. Warum soll es nun aber so unstatthaft sein, wenn doch das Allgemeine zugleich in dem Besondern enthalten ist, mit dem Namen des Allgemeinen auch

das Besondere zu bezeichnen? Diess wird nicht weiter gezeigt. Hier wird demnach, indem man den Begriff der Hypostase festhält, und sie als wirkliches Individuum betrachtet, die Einheit eine blos vorgestellte. Aber weit vorherrschender ist bei den Kirchenlehrern die andere Auffassung, welcher zufolge die Einheit das Reale ist, und die Hypostasen ihre reale Bedeutung verlieren. Diess ist am meisten bei Gregor von Nazianz der Fall. Das Gemeinsame, die Einheit, sagt er, sei nicht, wie bei den Göttern der Heiden, eine blos vorgestellte, sondern eine reale. Den deutlichsten Beweis gibt aber die Lehre von den sog. ἰδιότητες. Die ἰδιότητες sind die Eigenschaften oder Merkmale, durch welche sich Vater, Sohn und Geist charakteristisch von einander unterscheiden, die Ungezeugtheit des Vaters, die Gezeugtheit des Sohns und das Ausgehen des Geistes. Da nun aber Vater, Sohn und Geist unterschiedene Personen nur insofern sind, sofern sie durch die ἰδιότητες sich unterscheiden, so fällt, was sie als persönliche Wesen sind, mit diesen charakteristischen Merkmalen zusammen. Denn was könnte, abgesehen von den ἰδιότητες, für das persönliche Sein noch übrig bleiben, wenn der Sohn alles ist, was der Vater ist, mit Ausnahme der Ungezeugtheit, und der Geist alles, was der Sohn, mit Ausnahme der Gezeugtheit? Or. 41, 9. Dabei wird noch ausdrücklich erinnert, dass das, was die Eine Person von den übrigen unterscheidet, nicht als ein Mangel angesehen werden dürfe. 30, 9. Alle drei Personen sollen also, ungeachtet des Unterschieds der ἰδιότητες, gleich absolut sein. Wenn aber die Kirchenlehrer doch wieder kein Bedenken tragen, wie diess bei Gregor von Nazianz der Fall ist, den Vater geradezu das Eine höchste Princip zu nennen, zu welchem der Sohn und Geist im Verhältniss der Abhängigkeit stehen, so ist klar, wie auch die nicänisch-athanasianische Trinitätslehre von der alten Subordinations-Vorstellung sich nicht losmachen kann. Was hilft es, zu sagen, es sei in den drei göttlichen

Personen eine und dieselbe Natur, Gott, wenn damit sogleich die weitere Behauptung verbunden wird, der Grund der Einheit sei der Vater, sofern von ihm alles Andere ausgeht, und auf ihn sich zurückbezieht? Es sind demnach zwar drei Personen, aber nicht in demselben Sinn, und jede dieser drei Personen wird zwar, wie die beiden andern, als Gott betrachtet, aber mit dem grossen Unterschied, dass der Eine absolute Gott nur der Vater ist, und der Grund der Gottheit der beiden andern nur der Vater ist. Gerade dasjenige also, was sie allein zum wahren absoluten Gott machen kann, die Aseität des göttlichen Wesens, kommt ihnen nicht zu, sondern nur dem Vater, und das sie vom Vater Unterscheidende besteht somit darin, dass, während nur er der Eine absolute Gott ist, sie dagegen das Princip ihres göttlichen Seins in ihm haben.

3. Der semiarianische Lehrbegriff.

Die beiden bisher entwickelten Lehrbegriffe bilden einen sehr strengen Gegensatz. Es liegt ganz in der Natur der Sache, dass es auch einen vermittelnden Lehrbegriff gibt; es ist derjenige, welcher weder in der Identification des Sohns mit dem Vater so weit geht, wie die nicänisch-athanasianische Homousie, noch in der Trennung des Sohnes vom Vater so weit wie der eigentliche Arianismus, und auch derjenige, der vor Arius der am meisten vorherrschende war. Man kann ihn jetzt den semiarianischen nennen, sofern er eine halbe, zwischen jenen beiden Lehrbegriffen in der Mitte schwebende Ansicht ist, die aber doch dem Arianismus näher steht, als dem nicänischen Dogma. Von halben Arianern (Ἡμιάρειοι) sprachen schon die alten Kirchenlehrer, namentlich Epiphanius, jedoch nur in speciellem Sinne. Haer. 73. 74.

Zu dem sogenannten semiarianischen Lehrbegriff gehören zuerst die vier Symbole, welche die im Jahr 341 in Antiochien versammelten Bischöfe aufstellten, mit der ausdrücklichen

Erklärung, dass sie nicht Anhänger des Arius seien, und seine Lehre nicht zu der ihrigen machen [1]). In der ersten Formel bekennen sie sich einfach zu dem Glauben an Einen eingebornen Sohn Gottes, der vor allen Zeiten mit dem Vater, der ihn gezeugt hat, zusammen ist. Die zweite ausführlichere Formel nennt den Sohn gezeugt aus dem Vater vor allen Zeiten, Gott aus Gott, ganz aus dem Ganzen, einzig aus dem Einzigen, vollkommen aus dem Vollkommenen, — den Unveränderlichen und Unwandelbaren, das in Nichts ungleiche Bild der Gottheit, des Wesens, des Willens, der Macht und der Herrlichkeit des Vaters. Es seien τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν. Zum Schlusse folgen noch die Antithesen: Wenn einer gegen die Schrift lehrt, es sei irgend eine Zeit vor der Erzeugung des Sohns gewesen, und wenn einer sagt, der Sohn sei ein κτίσμα ὡς ἓν κτισμάτων, ἢ γέννημα ὡς ἓν τῶν γεννημάτων, ἢ ποίημα ὡς ἓν τῶν ποιημάτων, der sei Anathema. Da mit dieser Formel der Bischof Theophronius von Tyana nicht zufrieden war, so gab er eine kürzere und bestimmtere, die auch von der Synode angenommen wurde. Sie ist die dritte antiochenische, und sagt von dem Sohne, er sei gezeugt aus dem Vater vor allen Zeiten, vollkommener Gott aus dem vollkommenen, als persönliches Wesen bei Gott. Die vierte Formel, die einige Monate nach der Synode dem Constans nach Gallien geschickt wurde, nennt den Sohn Gott aus Gott, Licht aus Licht, und schliesst mit den Worten: τοὺς δὲ λέγοντας ἐξ οὐκ ὄντων τὸν υἱὸν ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως, καὶ μὴ ἐκ θεοῦ, καὶ ἦν ποτε χρόνος, ὅτε οὐκ ἦν, ἀλλοτρίους οἶδεν ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Denselben Lehrbegriff enthält die sogenannte *Formula* μακρόστιχος (bei Athanas. De syn. 26), die im Jahr 343 in Antiochien abgefasst wurde. Sie ist sehr ausführlich und stellt genaue antithetische Bestimmungen auf, in welchen namentlich die Lehre, dass

1) Athanas. de syn. Arim. et Seleuc. c. 22—26.

der Sohn οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει γεγεννῆσθαι, eine gottlose und schriftwidrige genannt wird. Gottlos und dem kirchlichen Glauben zuwider sei es auch, den Schöpfer mit den von ihm geschaffenen Geschöpfen zusammenzustellen und zu glauben, dass er dieselbe Entstehungsweise mit dem Übrigen gehabt habe. Nur der Eingeborne ist wahrhaft und auf eine ganz einzige Weise gezeugt, wie die Schrift lehrt. Das Verhältniss des Sohns zum Vater wird ganz als Subordinations-Verhältniss bestimmt, und daher auch der Ausdruck: zwei Götter, verworfen.

Von allen diesen ganz semiarianisch lautenden Bestimmungen unterscheidet sich der spätere Semiarianismus des Bischofs Basilius von Ancyra und des Bischofs Georgius von Laodicea nur dadurch, dass der Begriff der Wesensähnlichkeit bestimmter und ausdrücklicher hervorgehoben wird. In dem Synodalschreiben der im Jahr 358 unter Basilius zu Ancyra gehaltenen Synode [1]) wird gesagt: Auf den Vater und Sohn passt, wenn man alle körperlichen Vorstellungen entfernt, nur der Begriff der Zeugung eines auch dem Wesen nach gleichen Wesens, da jeder Vater nur als Vater einer ihm gleichen οὐσία gedacht werden kann. Wollte man auch diese auf das Wesen des Vaters sich beziehende Ähnlichkeit entfernen, so hätte man nicht mehr einen Vater und Sohn, sondern einen Schöpfer und ein Geschöpf. Desswegen wird vom Sohn gesagt, er sei μόνος ἐκ μόνου, ὅμοιος κατ' οὐσίαν, ἐκ τοῦ πατρός. Der Begriff der Ähnlichkeit aber führe nicht auf die ταυτότης, sondern nur auf die ὁμοιότης κατ' οὐσίαν. Über diejenigen, welche den Sohn ὁμοούσιος oder ταυτοούσιος mit dem Vater nennen, wird das Anathema ausgesprochen. Dem ὁμοούσιος der nicänischen Formel, welches, wie der Beisatz ταυτοούσιος andeutet, auf eine die Persönlichkeit des Sohns auf-

1) Bei Epiphan. Haer. 73, 2 ff.

hebende Identität zu führen schien, setzte diese Partei ihr ὁμοιούσιος entgegen. Wegen dieses vermittelnden Begriffs werden die Anhänger dieses Lehrbegriffs Semiarianer, Ἡμιάρειοι genannt, wie schon Epiphanius seine 73ste Häresis überschrieb, und Theodoret, K.G. 2, 27, ihre Lehre μέση διδασκαλία nannte. Zur Partei der Semiarianer rechnet man auch den Cyrill von Jerusalem, und den Eusebius von Cäsarea. Der erstere nennt den Sohn Catech. 4, 7 τὸν ἐκ φωτὸς φῶς γεννηθέντα, τὸν ὅμοιον κατὰ πάντα τῷ γεννήσαντι, sagt aber zugleich, der Vater sei immer Vater eines Sohns gewesen, und nicht erst nachher geworden, mit dem Begriffe des Vaters sei zugleich auch der Begriff des Sohns gegeben (Cat. 7, 4), was ihm jedoch mehr nur eine Zeugung πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, als eine absolut ewige gewesen zu sein scheint. Eusebius unterschrieb zwar die nicänische Formel, blieb aber immer seinem frühern Subordinationssystem getreu. Der Vater existirt vor dem Sohn, und der Sohn hat sein Dasein durch den Willen und die Kraft des Vaters, wesswegen Eusebius auch die Vergleichung des Sohns mit dem Glanze des Lichts nur in einem beschränkten Sinne gelten lassen will, denn der Glanz des Lichts sei seiner Natur nach vom Lichte nicht getrennt, der Sohn aber durch den Willen und Beschluss des Vaters das Bild desselben geworden. Dagegen sagt er auch wieder, er sei seinem Wesen nach das natürliche Bild des Vaters, und ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας προβεβλημένος, und missbilligt die Vorstellung, dass der Sohn ein Geschöpf aus Nichts sei. Demonstr. ev. 4, 3. 5, 1. Was ihn am meisten von der vollkommenen Anerkennung des nicänischen Lehrbegriffs zurückhielt, war die Ansicht, dass er zum Sabellianismus führe, und die Homousie desselben nichts anderes sei, als eine die Persönlichkeit des Sohns aufhebende ταυτότης. Diess machte Eusebius gegen Marcellus von Ancyra geltend, was uns auf eine weitere Form der Trinitätslehre in dieser Periode führt.

4. Die Lehre des Marcellus und Photinus.

Auch diejenige Form der Trinitätslehre, die man im Allgemeinen die sabellianische nennt, erhielt in der Periode des lebhaftesten Streits der bisher beschriebenen Theorien neue Vertheidiger. Marcellus, Bischof von Ancyra, welcher schon auf der Synode in Nicäa mit Athanasius als Verfechter der Homousie wetteiferte, und auch nachher den Kampf gegen den Arianismus mit demselben Eifer fortsetzte, zog sich ebendadurch, dass er im Gegensatz gegen den Arianismus zu weit gieng, den nicht ungegründeten Vorwurf zu, dass er den persönlichen Unterschied in der Trias zu sabellianisch zurücktreten lasse. Seine Hauptschrift hatte den Titel: ***De subjectione Domini Christi.*** Von mehreren Widerlegungsschriften, die gegen ihn erschienen, haben wir nur noch die schon genannten zwei Werke des Eusebius, die als Hauptquelle zur Kenntniss der Lehre Marcell's zu benützen sind.

Das Eigenthümliche derselben bestand hauptsächlich darin, dass er die beiden Begriffe Logos und Sohn Gottes, die die Athanasianer und Arianer identisch nahmen, strenger unterschied, und nur mit dem Sohn den Begriff persönlicher Subsistenz verband. An sich ist nur der Logos und zwar ewig und ungezeugt. Die Ewigkeit des Logos ist ein Hauptpunkt der Lehre des Marcellus; er verstand unter ihr das Ineinandersein Gottes und des Logos. Der Logos ist mit Gott auf ewige Weise zusammen und in der Einheit des Wesens verbunden, so dass der Logos im Vater und der Vater im Logos ist [1]). Marcellus wollte ohne Zweifel Gott und den Logos wie Sein und Bewusstsein unterscheiden, worauf auch diess hinweist, dass er den Logos Gottes mit dem Logos im Menschen verglich. Der Logos ist demnach eigentlich das Selbstbewusstsein

1) Euseb. c. Marc. 2, 1. 2. De eccl. theol. 1, 16. 18.

Gottes, womit zusammenstimmt, dass er keinen andern Namen als den wesentlichen und ursprünglichen Namen des Logos betrachtet wissen wollte, als eben diesen. Von einer Zeugung des Logos ist bei ihm nicht die Rede, sondern nur von einem Hervorgehen, was sich nur auf das Verhältniss des Logos zur Welt bezieht. Es ist der Übergang zur Thätigkeit; zuvor aber ist der Logos im Zustand der Ruhe. Marcellus unterschied, wie Sabellius, einen ruhenden oder thätigen, oder einen schweigenden und redenden Logos, indem er, wie er den göttlichen Logos mit dem menschlichen verglich, so auch die Thätigkeit des Logos ein Reden nannte [1]). Vor der Weltschöpfung war der Logos im Vater, für den Zweck derselben gieng er aus Gott hervor und wurde Weltschöpfer, nachdem er die Welt zuvor intellectuell in Gott gebildet hatte. Diese nach aussen gehende Thätigkeit des Logos nannte Marcellus eine ἐνέργεια δραστική, um mit diesem Ausdruck zu sagen, dass durch die Weltschöpfung in dem immanenten Verhältniss des Logos zu Gott sich nichts ändere [2]). Aus derselben ἐνέργεια δραστικὴ leitete er die Menschwerdung ab. Vater ist Gott nur vermittelst der ἐνέργεια δραστικὴ des Logos. Nur so glaubte er die Vaterschaft Gottes mit der absoluten Untheilbarkeit des göttlichen Wesens sich zusammendenken zu können; in der Vorstellung einer Zeugung des Sohnes aus dem Wesen Gottes sah er nur eine Herabwürdigung der Idee Gottes zur thierischen Natur [3]). Hier fand nun erst der Begriff des Sohnes in seiner Theorie seine Stelle. Vor noch nicht 400 Jahren erst, sagte er, wurde der Logos, als er das Fleisch annahm und die Offenbarung in der Menschheit vollendete, zum Sohn Gottes und erhielt den Namen Jesus Christus.

---

1) De eccl. theol. 2, 8. 1, 20. c. M. 2, 2.
2) De eccl. theol. 3, 3. c. M. 1, 2. 2, 1. 2.
3) De eccl. th. 3, 3. c. M. 2, 4. 1, 4.

Diesen Begriff des Sohnes suchte er hauptsächlich dadurch zu begründen, dass er zeigte, wie die wesentlichsten Prädicate, die in der Schrift Christus beigelegt werden, ihre Anwendung nicht auf den mit dem Logos identischen, sondern nur auf den von ihm verschiedenen Sohn finden, wie z. B. dass er das Bild des unsichtbaren Vaters ist [1]).

So lange der Logos noch für sich war, und noch keinen menschlichen Leib angenommen hatte, war er noch nicht das Bild des unsichtbaren Gottes, er war, ehe er zur Menschwerdung herabkam, nur Geist. Wenn nun der Logos des unsichtbaren Gottes auch unsichtbar ist, wie kann der Logos für sich das Bild des unsichtbaren Gottes sein? denn es ist unmöglich, dass das nicht Sichtbare durch das Unsichtbare jemals erscheine. Desswegen ist klar, dass nur das vom Logos angenommene Fleisch vom Apostel Bild des unsichtbaren Gottes genannt worden sein kann. Ebenso kann auch der Logos vor der Menschwerdung nicht πρωτότοκος πάσης κτίσεως heissen; denn wie kann der immer seiende in Beziehung auf jemand πρωτότοκος sein? vielmehr nennt die Schrift den ersten neuen Menschen, in welchem Gott alles wiederherstellen wollte, den πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Die Stelle Prov. 8, 22 geht nicht auf die ἀρχὴ τῆς θεότητος, sondern die δευτέρα κατὰ σάρκα οἰκονομία. Auch Sohn Gottes wird nur der mit dem Logos verbundene Mensch genannt. Wie nun die Wirksamkeit des Logos als Sohns erst in einer bestimmten Periode begann, so nahm Marcell auch ein bestimmtes Ende derselben an. Es war diess eine Hauptidee seiner Theorie, wesswegen er seine Schrift *De subjectione Domini Christi* überschrieb. Wenn er um unserer willen Fleisch angenommen hat, so wird alles, was sich auf uns bezieht, durch seine Vorsorge und Thätigkeit zur Zeit des Gerichts vollendet sein, und es wird dann auch

1) c. Marc. 1, 1. 4. 2, 3.

dieses unvollkommene Reich (αὐτὴ ἡ ἐν μέρει βασιλεία) nicht mehr nöthig sein. Nach dem Zeitpunkt des Gerichts, nach der Wiederherstellung von allem, nach dem Verschwinden jeder widerstrebenden Kraft, wird er sich Gott dem Vater, der ihm alles unterworfen hat, unterwerfen, ἵν' οὕτως ᾖ ἐν θεῷ ὁ λόγος, ὥσπερ καὶ πρότερον ἦν πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι [1]). Selbst ein endliches Zurückgehen des Logos in Gott nahm demnach Marcell an.

Seine Lehre ist im Ganzen sowohl sabellianisch als arianisch; auch letzteres, weil sie die Tendenz hat, Gott und Welt so viel möglich zu trennen und in ihrem reinen Fürsichsein einander gegenüberzustellen. Desswegen schliesst sich der Logos ganz im Wesen Gottes für sich ab. Dass sie dabei wesentlich sabellianisch ist, fällt von selbst in die Augen, und man kann sich nicht wundern, dass die Gegner Marcell's, wie namentlich Eusebius von Cäsarea, ihn des Sabellianismus beschuldigten. Athanasius selbst aber und seine Partei behandelte ihn mit einer gewissen Schonung. Da Marcell sich seines Sabellianismus selbst nicht bewusst gewesen zu sein scheint, und nur am nicänischen Symbol festhalten wollte, so glaubte Athanasius ihn um so mehr durch seine späteren Äusserungen wegen seiner Orthodoxie gerechtfertigt betrachten zu dürfen. Auch der römische Bischof Julius und die Synode von Sardica erklärte ihn für rechtglaubig. Um so mehr aber suchten die Arianer und Semiarianer seinen Sabellianismus an's Licht zu ziehen. Auf einer Synode in Konstantinopel im Jahr 336 wurde das Absetzungsurtheil über ihn ausgesprochen und Eusebius von Cäsarea beauftragt, die noch vorhandenen Schriften gegen ihn zu schreiben [2]).

---

1) c. Marc. 2, 4.

2) Auch Neuere haben über die Rechtglaubigkeit Marcell's verschieden geurtheilt. Möhler, Ath. II, S. 34 meint, Marcell habe nur die Schwäche, dass er die traditionelle Lehre von der Identität der Ausdrücke:

Ein Schüler des Marcell war Photinus. Er stimmt in der Logoslehre mit Marcell überein. Der Hauptvorwurf aber, welcher ihm gemacht wird, betrifft nicht sowohl die Trinitätslehre als vielmehr die Christologie, in Ansehung welcher er mit Paulus von Samosata zusammengestellt wird. In der That liess er, wie dieser, Jesum erst von seiner menschlichen Natur aus auf dem Wege sittlicher Vervollkommnung und des sittlichen Verdiensts zur göttlichen Würde sich erheben. Jesus ist auf übernatürliche Weise erzeugt und durch sein Verhältniss zum Logos besonders ausgezeichnet, aber er hat an sich nichts Göttliches in sich. Seine Lehre wurde auf der zweiten Synode in Antiochien im Jahr 343 (form. μακρόστ.), auf der Synode in Mailand im Jahr 346 und auf der ersten sirmischen Synode im Jahr 351, die ihn seines Amts entsetzte, verdammt. Doch ist von Photinianern noch bis unter Theodosius II. die Rede.

Lehre vom heiligen Geist.

Wie schwankend und unbestimmt diese Lehre noch lange Zeit blieb, sehen wir am besten aus der ungefähr um das Jahr 380 geschriebenen Orat. 31 Gregor's von Nazianz, in welcher sich derselbe so hierüber äussert: Von den Weisen unter uns halten einige den h. Geist für eine Wirkung, andere für ein Geschöpf, andere für Gott, andere wissen nicht, wofür

---

Sohn Gottes und Logos aufgab, und sich sabellianischer Ausdrücke unvorsichtig bediente. Abgesehen davon habe er das Richtige gelehrt, und Eusebius ihn durchaus missverstanden und missdeutet. Allein diese Vertheidigung kann nicht ganz genügen, und wenn Möhler besonderes Gewicht auf eine Stelle legt, in welcher Marcell auch den Logos gezeugt nennt, so bezieht sich ja ohne Zweifel die γέννησις τοῦ λόγου nur auf das προέρχεσθαι ὁραστικῇ ἐνεργείᾳ. Vgl. Eus. De theol. eccles. 2, 8. 17. Marcell sucht bisweilen den Charakter seiner Lehre absichtlich zu verbergen, wie besonders in dem Glaubensbekenntniss, das er an Julius schickte. Der Sabellianismus seiner Lehre liegt nicht blos in den Ausdrücken, sondern in der Sache.

sie sich entscheiden sollen, weil die Schrift darüber nichts bestimme; unter denen, die ihn für Gott halten, sind einige nur in ihrem Innern rechtglaubig, andere scheuen sich auch nicht, ihre fromme Gesinnung auszusprechen, andere, die noch weiser sein wollen, messen gleichsam die Gottheit, indem sie eine dreifache Abstufung annehmen. In die Klasse derer, die nur bei der einfachen Schriftlehre vom h. Geist stehen bleiben wollten, gehörte z. B. Hilarius von Poitiers. Wenn einer uns fragt, sagt Hilarius De trinit. 2, 29, was der h. Geist sei, und wir wissen ihm weiter nichts zu antworten, als dass er durch den und aus dem sei, durch welchen und aus welchem alles sei, dass er der Geist Gottes sei, dessen Geschenk an die Glaubigen, und diese Antwort missfällt ihm, so mögen ihm auch die Apostel und Propheten missfallen, die nur diess von ihm aussagen, dass er sei.

Die Arianer hielten wie Arius den Geist für ein Geschöpf. Eunomius sagte in seinem Apologet. c. 25 von ihm, er sei πρῶτον καὶ μεῖζον τῶν τοῦ μονογενοῦς ἔργων, προστάγματι μὲν τοῦ πατρὸς, ἐνεργείᾳ τε καὶ δυνάμει τοῦ υἱοῦ γενόμενον. Die Vertheidiger der Homousie des Sohns mussten sich von selbst veranlasst sehen, die Homousie auch auf den h. Geist auszudehnen, doch brachte erst das Verhältniss, in das sie zu den Semiarianern kamen, die Lehre vom h. Geist zur Sprache. Als die Semiarianer mehr und mehr zu der nicänischen Lehre übertraten, wollten sie wenigstens in Ansehung des h. Geistes bei ihrer alten arianischen Vorstellung bleiben. Sie erklärten ihn für ein blosses Geschöpf, setzten ihn in die Klasse der πνεύματα λειτουργικὰ, und hielten ihn nur dem Grade nach für verschieden von den Engeln. So schilderte der Bischof Serapion dem Athanasius diese Semiarianer, nach Athanas. Ep. ad Serap. I. init. Wegen ihres Widerspruchs gegen die Gottheit des h. Geistes wurden sie nun Pneumatomachen genannt. Zu ihnen gehörte z. B. der Bischof Eustathius von Sebaste, nach

Basilius Ep. 263, 3. Später gieng der Name Pneumatomachen in den Namen Macedonianer über. Macedonianer, nach Macedonius so genannt, welcher seit 351 Bischof in Konstantinopel war, im Jahr 360 aber durch die Arianer abgesetzt wurde, hiessen damals in Konstantinopel die Semiarianer. Da man nun später die Semiarianer nur wegen der Lehre vom h. Geist für Häretiker hielt, so wurden die Benennungen Semiarianer, Pneumatomachen, Macedonianer gleichbedeutend, wie sie namentlich von der Synode in Konstantinopel im Jahr 381 so gebraucht wurden. Unrichtig ist es daher, wie wir diess bei Sozomenus 4, 27 finden, aus dem Namen Macedonianer schliessen zu wollen, dass Macedonius der Urheber der Irrlehre vom h. Geist war, da diese Lehre die allgemeine semiarianische war. Aus Rücksicht auf die vom Semiarianismus zum nicänischen Bekenntniss Übertretenden wollte selbst Basilius der Grosse nicht gerade darauf bestehen, dass der h. Geist Gott genannt werde. Es schien ihm genug, denjenigen, die sich vereinigen wollen, das Bekenntniss von Nicäa vorzulegen, und wenn sie diesem beistimmen, zu fordern, dass sie den h. Geist kein Geschöpf nennen. Bas. Ep. 113. Er wurde desswegen getadelt, Athanasius aber entschuldigte ihn damit, er sei den Schwachen schwach geworden, um die Schwachen zu gewinnen.

Athanasius drang seit dem von dem Bischof Serapion ihm geschriebenen Briefe, besonders in den vier Briefen an Serapion (zwischen 358 und 360), darauf, dass der h. Geist in das gleiche Verhältniss wie der Sohn zum Vater, zu diesen beiden gesetzt werden müsse. Er schloss aus der Taufformel, dass der h. Geist wahrer Gott sei, weil er nicht mit dem Vater und Sohn zugleich würde genannt werden, da kein Geschöpf mit dem Schöpfer zusammengestellt werden könne. Die gesammte Trias sei schöpferisch und wahrer Gott, unzertrennlich, sich selbst gleich, und Eine Wirkung gehe von ihr aus, denn der

Vater wirke alles durch den Sohn im heiligen Geist. So nur werde die Einheit der Dreiheit gerettet, aber ebendamit die Einheit des Wesens gesetzt. Der Glaube, der auf die Trias gegeben werde, sei in sich selbst ein und derselbe, es sei darum nothwendig in der Trias Eine Heiligkeit, Eine Ewigkeit, Eine unveränderliche Natur in den drei Personen. Ep. ad Ser. 1, 30. 3, 6. Wie das, was durch nichts anderes geheiligt wird, was selbst die Quelle aller Heiligung für alle Geschöpfe ist, mit den Wesen gleichartig sein könne, die durch dasselbe geheiligt werden? In dem h. Geist empfangen wir die Gemeinschaft mit Gott, die Theilnahme an einem göttlichen Leben, diess könnte aber nicht der Fall sein, wenn der h. Geist ein Geschöpf wäre. So gewiss wir durch ihn des göttlichen Wesens theilhaftig werden, muss er selbst mit dem göttlichen Wesen eins sein. Ep. ad Ser. 1, 24. Auf der Synode, die Athanasius nach seiner Rückkehr im Jahr 362 in Alexandrien hielt, wurde mit dem Arianismus auch die Lehre derer verdammt, welche sagen, der h. Geist sei ein Geschöpf und vom Wesen Christi abgesondert. Denn dann erst verläugne man wahrhaft die arianische Härese, wenn man die heilige Trias nicht trenne, noch sage, dass darin etwas ein Geschöpf sei [1]). Auch die um das Jahr 370 von dem römischen Bischof Damasus gehaltenen Synoden setzten den h. Geist dem Vater und Sohn völlig gleich, *spiritum s. de patre esse vere et proprie, sicut filius de divina substantia, et Deum verum.*

Neben Athanasius waren es besonders Basilius der Grosse, in der schon früher genannten Schrift vom Jahr 374, und Gregor von Nazianz, in einigen seiner Orat., wie 37 und 44, die die Homousie des h. Geistes vertheidigten, und diese Lehren überhaupt so bestimmten, dass sie gegen die Einwendungen der

1) Vgl. Athanasii Ep. ad Rufinianum in der Benedictiner-Ausgabe T. 1, 2. S. 963 und Tom. ad Antioch. S. 771. c. 3. 5.

Gegner gesichert war. Wie man neben dem Gemeinsamen, des μὴ γεγονέναι und der θεότης, dem Vater die ἀγεννησία, dem Sohne die γέννησις als das ἴδιον, das eigenthümliche Attribut zuschrieb, so dem heiligen Geist die ἔκπεμψις. Dadurch waren Einwendungen abgeschnitten, wie z. B. das Dilemma der Arianer: der h. Geist ist entweder ungezeugt oder gezeugt, ist er ungezeugt, so haben wir zwei ursprungslose Wesen, ist er aber gezeugt, so muss er es entweder vom Vater oder vom Sohn sein, ist er es vom Vater, so gibt es zwei Söhne Gottes und Brüder, ist er es aber vom Sohne, so haben wir ja offenbar auch einen Gott, den Enkel, oder was fehlt denn dem h. Geist, um Sohn zu sein, denn wenn ihm nicht etwas fehlte, so wäre er Sohn. Vgl. Greg. von Naz. Or. 31, 7. 9. Fixirt wurde endlich, nachdem schon eine illyrische Synode im Jahr 375 die Homousie ausdrücklich auch auf den heiligen Geist ausgedehnt hatte, auch diese Lehre von der Synode in Konstantinopel im Jahr 381, die zu den Worten des nicänischen Symbols καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα noch den Zusatz machte: τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.

Weitere Geschichte der Lehre von der Trinität.

Es sind noch drei Momente hervorzuheben: 1. die Lehrweise Augustin's; 2. die Hinneigung zum Tritheismus bei einigen Lehrern der griechischen Kirche; 3. eine Verschiedenheit der Lehrweise über den heiligen Geist, die zwischen der morgenländisch-griechischen und der abendländisch-lateinischen Kirche entstand.

1. Die Lehrweise Augustin's.

Obgleich die abendländische Kirche an der nicänischen Synode nur einen sehr geringen Antheil genommen hatte, so wurde doch die nicänische Lehre im Abendlande allgemein angenommen, und während des Kampfes der Parteien, in

welche sich die orientalische Kirche theilte, immer festgehalten. Es ist diess theils daraus zu erklären, dass im Abendlande überhaupt nicht dieselbe Vorliebe für theologische Speculationen herrschte, wie im Morgenlande, und daher auch nicht dieselbe Verschiedenheit von Meinungen entstehen konnte, theils aus dem Verhältniss, in welches der im Orient verfolgte Athanasius zur abendländischen und insbesondere zur römischen Kirche zu stehen kam. Unter den abendländischen Kirchenlehrern wirkten am meisten Hilarius von Poitiers und Ambrosius, Bischof von Mailand, und unter den römischen Bischöfen Julius und Damasus zur allgemeinen Anerkennung der nicänischen Lehre während des arianischen Streits, jene durch ihre schriftstellerische, diese durch ihre kirchliche Thätigkeit.

Unter den folgenden Kirchenlehrern des Abendlandes war es nur Augustin, welcher auch bei diesem Dogma eine eigenthümliche und selbstständige Richtung zu erkennen gibt. Nach Athanasius macht keine Lehre in der Geschichte der Trinität solche Epoche, wie die Augustin's [1]). Wie das Eigenthümliche des Athanasius der Gedanke ist, dass der Sohn nur gleichen Wesens mit dem Vater sein könne, d. h. seinem speculativen Begriff nach eine absolute Totalität wie der Vater, so erhob sich Augustin zu dem nicht minder wichtigen Gedanken, dass dieses absolute Verhältniss des Vaters und Sohns nur im Wesen des denkenden Geistes gegründet sein könne, und dass es, soweit es überhaupt begriffen werden kann, nur als ein Verhältniss des denkenden Geistes zu sich selbst zu begreifen sei. Die wesentlichen Momente, in welchen der Geist, sofern sein substanzielles Wesen das Denken ist, seinen immanenten Denkprocess vollzieht, sind nach Aug. De trin. 10, 18. 14, 10. 11 ebensoviele Momente der trinitarischen Gottesidee.

---

1) Vgl. Lehre von der Dreieinigk. I. S. 828 ff.

Jene Momente sind die *memoria, intelligentia,* die *voluntas* oder *caritas.* Unter der *memoria* versteht zwar Augustin zunächst das Gedächtniss, das Sicherinnern; da man sich aber nur dessen erinnern kann, was an sich schon innerlich vorhanden ist, so ist ihm die *memoria* das Denken an sich, das reine Denken, das Moment des Vaters. Die *intelligentia* ist das concret bestimmte Denken, das in den Unterschied des Subjects und Objects sich dirimirende, oder das Selbstbewusstsein, sofern in ihm das Denken sich selbst gegenständlich wird. In diesem Sinn ist die *intelligentia* das durch das Denken erzeugte Wort. Der Fortschritt vom ersten zum zweiten Moment ist, dass der Geist sich von sich unterscheidet als Subject und Object. Das dritte Moment ist, dass der Geist, indem er sich von sich unterscheidet, nicht in sich selbst zerfällt, sondern im Unterschied zugleich eins mit sich ist, es ist die Einheit im Unterschied. Hat das Selbstbewusstsein sich in den Unterschied des Subjects und Objects dirimirt, so gehört dazu auch, dass das Subject sich mit dem Object eins weiss. In diesem Sinn nennt Augustin das Dritte die *caritas* oder *voluntas.* Zum Wissen kommt das Wollen hinzu, man will das, was man weiss, schliesst sich im Wollen, in der Liebe mit demselben zusammen. Der h. Geist ist die Liebe, worin Vater und Sohn sich vereinigen, das Wollen, worin Sein und Erkennen eins sind. Das Verhältniss dieser drei Momente, ihr gegenseitiges Ineinandersein drückt Augustin auch so aus: In dem Denken an sich habe ich nicht blos die *memoria,* sondern auch die *voluntas,* ebenso ist auch in dem *intelligere* auch das Wollen und Erinnern, und in dem *velle* das Erinnern und Erkennen. Jedes der drei Momente ist eine solche Totalität, dass es immer wieder die andern Momente in sich begreift [1]). So ist also die Trinität im Wesen

1) De Trin. 10, 18: *Memini enim me habere memoriam et intelligentiam*

des Geistes begründet; aber dieses Trinitätsverhältniss ist, wie es Augustin nimmt, zunächst nur ein Bild des göttlichen Trinitätsverhältnisses, weil der Geist, in welchem diese drei Momente als Denkbestimmungen sind, nur der menschliche Geist ist, es bleibt daher immer noch eine Schranke zwischen dem menschlichen und göttlichen Geist, es ist zunächst blos ein analoges Verhältniss. Wie in der Natur des menschlichen Geistes, so fand Augustin auch in der Natur überhaupt ein Bild der Trias. Es gibt überall ein allgemeines Sein, ein besonderes Sein und eine Ordnung, d. h. ein Verhältniss des besondern Sein zum allgemeinen, *esse, species rei et ordo.* Conf. 13, 11. De vera relig. c. 13. In diesem speculativen Interesse war Augustin besonders auch darauf bedacht, die Spuren von Ungleichheit und Subordination vollends wegzutilgen, welche in dem Trinitätsverhältniss auch nach der nicänischen Lehre noch vorhanden waren.

Wenn die frühern Kirchenlehrer die Theophanien des alten Testaments nur dem Sohn zuschrieben, wenn sie die Sendung und Menschwerdung des Sohns nur als die Wirkung des Vaters darstellten, so wurde dadurch der Sohn in ein zu untergeordnetes Verhältniss zum Vater gesetzt, er erschien nur als der Diener und das Organ des Vaters, was mit der nicänischen Homousie nicht zusammenstimmte. Augustin glaubte daher mit Recht, die consequentere Durchführung des Begriffs der Homousie erfordere es, solche Functionen, die nur eine Folge des Subordinations-Verhältnisses des Sohns zu sein schienen, als eine gemeinsame Thätigkeit der ganzen Trinität zu betrachten. Er sagte daher in Beziehung auf die Theophanien des alten Testaments De trinit. 2, 18: *non solum filium vel spiritum s., sed etiam patrem corporali specie sive*

et voluntatem, et intelligo me intelligere et velle atque meminisse, et volo me velle et meminisse et intelligere, totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini.

similitudine mortalibus sensibus significationem sui dare potuisse credendum est, und von der Menschwerdung des Sohns a. a. O. c. 9: *sic intelligo illam incarnationem et ex virgine nativitatem, in qua filius intelligitur missus, una eademque operatione Patris et filii inseparabiliter esse factam, non utique inde separato spiritu s., de quo aperte dicitur, inventa est in utero habens de spiritu s.* (Matth. 1, 18). Desswegen darf bei der Menschwerdung so wenig als bei der Schöpfung der Vater als der Befehlende, der Sohn als der Gehorchende und Dienende gedacht werden. Der Befehlende könnte ja Gott der Vater nur durch das Wort sein, das Wort aber ist der Sohn Gottes selbst. *Non intelligunt*, sagt daher Augustin Contra serm. Arianorum c. 4, *ipsam jussionem patris, ut fierent omnia, non esse, nisi verbum patris, per quod facta sunt omnia.* Hat daher der Vater den Sohn durch das Wort gesendet, so ist er vom Vater und Sohn gesendet. Denn wer kann glauben, dass das Wort Gottes selbst zeitlich geworden, damit der ewige Sohn gesendet würde und im Fleische in der Zeit erschiene? Im Worte Gottes war er auf ausserzeitliche Weise, als er in der Zeit erscheinen sollte. Die Sendung oder Menschwerdung des Sohns ist daher nichts anderes, als die zeitliche Erscheinung des ausserzeitlichen, ewigen, mit dem Vater identischen Sohnes, oder die Erscheinung Gottes im Fleisch. Der Sohn wird gesendet, wenn der unsichtbare Vater mit dem unsichtbaren Sohn durch die Geburt von der Jungfrau zum sichtbaren Sohn wird. Warum aber gleichwohl, wenn doch der Vater wie der Sohn der Sendende ist, die passive Sendung oder die Erscheinung im Fleisch nur dem Sohne zugeschrieben wird, kann Augustin nicht erklären, ohne seinen Grundsatz, dass alles, was Gott wirkt, eine ungetheilte Wirkung der ganzen Trias ist, so zu beschränken, dass er eigentlich aufgehoben wird. Ebendamit hängt zusammen, dass Augustin noch bestimmter, als es bisher geschehen war, erklärte, dass die

Gattungseinheit eine Zahleinheit sei, deren Begriff, da es gleichwohl immer drei verschiedene Personen sein sollten, nur als etwas völlig Transcendentes angesehen werden konnte. Ein Mensch, sagt Augustin De trinit. 7, 11, ist nicht soviel als drei Menschen, und zwei mehr als einer, aber bei Gott ist es nicht ebenso, ***non enim major essentia est pater et filius et spiritus s. simul quam solus pater aut solus filius, sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis, quod animalis homo non percipit.*** Es wird von Augustin offen anerkannt, dass das Trinitätsverhältniss, sobald es logisch gedacht werden soll, einen unlösbaren Widerspruch in sich schliesst. Eine Dreiheit von Personen, welche nicht drei Substanzen, sondern nur Eine Substanz sein sollen, ist ein schlechthin undenkbares Verhältniss, für welches der menschliche Verstand keine Kategorie in sich finden kann. Da man sich aber doch immer wieder entweder auf die eine oder andere Seite hinneigen musste, so konnte man neben der Zahleinheit, wenn man so streng auf sie drang, den persönlichen Unterschied nur in die Relationen setzen, durch die man das Charakteristische jedes einzelnen Gliedes der Trinität zu bezeichnen pflegte, dass der Vater ungezeugt ist, der Sohn gezeugt, der Geist aber ausgeht. Wie wenig aber blosse Relationen für den Begriff des Persönlichen genügen können, ist von selbst klar. Noch auffallender tritt diese den persönlichen Unterschied im Grunde aufhebende Einheit bei einigen spätern Schriftstellern der abendländischen Kirche hervor, die den von Augustin aufgestellten Begriff festhielten und weiter verfolgten, wie z. B. bei Boëthius in der Schrift ***Ad Symmachum, quomodo trinitas est unus Deus et non tres Dii*** [1]). Eben darauf führen auch die Vergleichun-

1) Wenn hier z. B. gesagt wird: *facta quidem est trinitatis numerositas in eo, quod est praedicatio relationis, sed servata est substantiae unitas in eo, quod est indifferentia vel substantiae, vel operationis, vel omnino ejus,*

gen und Analogien, deren sich Augustin zur Erläuterung des Trinitäts-Verhältnisses bediente.

Eine in der Geschichte des Trinitätsdogma in der abendländischen Kirche noch bemerkenswerthe Erscheinung ist das sogenannte athanasianische *Symbolum* oder das *Symbolum Quicunque,* so genannt, da es mit den Worten anfängt: *quicunque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem.* Dass Athanasius nicht der Verfasser desselben ist, ist längst entschieden; wer es aber verfasst hat, ist unbekannt; der lateinischen Kirche gehört es in jedem Fall an, vielleicht ist es in Africa entstanden, da wenigstens auch hier die numerische Einheit Augustin's deutlich ausgedrückt ist [1]).

2. Der Tritheismus einiger orientalischer Kirchenlehrer.

Das Eigenthümliche und Transcendente des orthodoxen Trinitätsbegriffs musste sehr natürlich die Folge haben, dass man bei jedem neuen Versuch, diesen Begriff näher zu bestimmen, immer in Gefahr kam, entweder die Einheit der Dreiheit, oder die Dreiheit der Einheit aufzuopfern. Augustin kam, indem er den Begriff der numerischen Einheit hervorhob, einem Sabellianismus ziemlich nahe, welcher die Personen als blosse Relationen stehen liess. Gieng man aber von dem Begriff der Person aus, um diesen Begriff logisch zu bestimmen, so war es schwer, in der Dreiheit noch eine reelle Einheit festzuhalten. Daher nun die Erscheinung des Tritheismus, die jetzt zu den bereits vorhandenen so zahlreichen

---

quae secundum se dicitur praedicationis. Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem, atque ideo sola illa sigillatim proferuntur atque separatim, quae relationis sunt. Ed. Bas. S. 961. Es ist kaum möglich, sich dieses Verhältniss der Substanz zu den Relationen anders zu denken, als sabellianisch.

1) Wie z. B. wenn es heisst: *non tres aeterni, sed unus aeternus, non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus, unus omnipotens. In hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.*

Formen der Trinitätslehre als neue Form hinzukam. Als Stifter des Tritheismus wird gewöhnlich Joh. Philoponus angenommen, nach einer Erzählung bei Abulpharadsch aber wäre schon vor Joh. Philoponus Joh. Askusnages auf dieselbe Vorstellung von der Dreieinigkeit gekommen. Joh. Askusnages lehrte unter dem Kaiser Justinian Philosophie in Konstantinopel. Auf die Frage, was er im Artikel von der Dreieinigkeit und von Christus glaube, soll er dem Kaiser Justinian die Antwort gegeben haben: *unam Christi, Verbi incarnati naturam profiteor, in trinitate vero secundum numerum personarum naturas, essentias et deitates tres supputo* [1]). Bemerkenswerth ist dabei hauptsächlich diess, dass beide, Askusnages und Philoponus, Monophysiten und Aristoteliker waren. Die aristotelische Philosophie äussert einen schon jetzt sichtbaren Einfluss auf die Theologie. Ausdrücklich hebt auch Leontius von Byzanz, ein Schriftsteller aus der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts, der uns in seiner Schrift *de sectis* einen sehr brauchbaren Bericht über den Tritheismus des Philoponus gibt, die aristotelische Philosophie als das Hauptmoment der Entstehung des Tritheismus hervor. Während der Patriarch Theodosius noch zu Byzanz lebte (er starb im Jahr 568), sagt Leontius, wurde die Lehre der Tritheiten wieder in Anregung gebracht. Der Stifter dieser Härese war Philoponus. Da nämlich der Kirche, d. h. der chalcedonensischen Partei, der Einwurf gemacht wurde: Wenn ihr zwei Naturen in Christo lehret, so müsset ihr nothwendig auch von zwei Hypostasen sprechen, und die Kirche erwiederte: freilich wenn Natur und Hypostase einerlei wären, so müssten wir die untheilbare Einheit der Natur Christi bekennen, wenn aber Natur und Hypostase verschieden sind, was könnte uns nöthigen, mit der Behauptung zweier Naturen die zweier

1) In Assemani Bibl. orient. T. II. S. 327.

Hypostasen zu verbinden? so gaben die Häretiker zur Antwort: allerdings sei Natur und Hypostase dasselbe; worauf hinwiederum die Kirche antwortete: wenn also Natur und Hypostase nicht verschieden sind, sollte man dann nicht auch lehren, die heilige Trias bestehe aus drei Naturen, da sie anerkanntermassen aus drei Hypostasen besteht? Nachdem einmal die Kirche diess ausgesprochen, erwiederte ihr Philoponus: so sollte es in der That sein, in der That sollten wir in der Trias drei Naturen bekennen. Zu dieser Behauptung, setzt Leontius hinzu, nahm er die Veranlassung aus der aristotelischen Philosophie. Denn Aristoteles lehrt, die individuellen Dinge haben sowohl ihre besondere Wesenheiten, als auch Eine gemeinschaftliche (es gibt neben den μερικαὶ οὐσίαι τῶν ἀτόμων μία κοινὴ), und in diesem Sinne sagte auch Philoponus, in der heiligen Dreiheit seien drei besondere Wesenheiten und Eine gemeinsame. De sect. 5, 6.

Diess stimmt ganz mit den Begriffsbestimmungen zusammen, die Philoponus selbst in den nicht unbedeutenden Fragmenten gibt, die sich bei Johannes von Damascus de haeres. 83 aus einer Schrift des Philoponus, einem Dialogen mit dem Titel Διαιτητὴς, der Schiedsrichter, erhalten haben. Philoponus definirt hier die Begriffe Natur, Person, Hypostase. Natur sei der gemeinschaftliche Begriff (κοινὸς τοῦ εἶναι λόγος) für alle, die dieselbe οὐσία haben, Hypostase sei das selbstständige Dasein jeder Natur und ihre Bestimmung durch gewisse Eigenschaften (περιγραφὴ ἐξ ἰδιοτήτων τινῶν συγκειμένη), durch welche gleichartige Dinge von einander unterschieden werden, mit Einem Worte dasjenige, was die Peripatetiker ein Individuum zu nennen pflegen, wobei die Unterscheidung von Art und Gattung abgeschlossen sei. So enthalte der allgemeine Begriff von ζῶον das λογικὸν und das ἄλογον in sich, und das erstere zerfalle wieder in die Begriffe ἄνθρωπος, ἄγγελος, δαίμων, bis alle weitere Unterabtheilung in den In-

dividuen Petrus, Paulus, Gabriel, Michael u. s. w. ein Ende habe. Desswegen werden auch die letztern von den Peripatetikern ἄτομα genannt, weil jede weitere Theilung für sie Vernichtung wäre. Der kirchliche Sprachgebrauch habe sie aber Hypostasen genannt, aus dem Grunde, weil die Arten und Gattungen in ihnen zum wirklichen Dasein gelangen. Denn wenn auch das ζῶον oder der ἄνθρωπος, jenes als Geschlecht, dieser als Gattung, eine eigenthümliche Art des Seins haben, so haben sie doch wahrhaftiges Dasein nur in den Individuen, ausser ihnen aber seien sie nicht wirklich vorhanden. Hieraus erhellt deutlich, dass Philoponus unter der φύσις nur das γένος oder εἶδος, d. h. den Gattungsbegriff, und zwar nominalistisch, ohne Realität und wirkliches eigenthümliches Dasein versteht, unter ὑπόστασις dagegen das wirklich und allein die Realität und das Dasein enthaltende Individuum. Die gemeinsame Natur, sagt Philoponus weiter, werde in jedem Individuum eine eigenthümlich bestimmte, die es mit keinem andern Individuum gemeinsam habe. So sei offenbar der Ausdruck Natur auf doppelte Weise zu verstehen, einerseits als gemeinsame Art des Seins abstract und abgesehen von aller Besonderung in den Individuen, andererseits aber, sofern diese gemeinsame Art des Seins in den Individuen concret geworden sei, und in jedem ein besonderes, und keinem andern als ihm zuständiges Dasein gewonnen habe. Diese doppelte Bedeutung von φύσις, behauptet nun Philoponus, sei auch dem kirchlichen Sprachgebrauch gar nicht unbekannt. Denn einerseits könne in der kirchlichen Formel von Einer göttlichen Natur und drei Hypostasen der Ausdruck Natur nichts anderes bedeuten, als eben den κοινὸς τῆς θείας φύσεως λόγος an und für sich betrachtet, und im Gedanken (τῇ ἐπινοίᾳ) von der Eigenthümlichkeit einer jeden Hypostase abgezogen. Andererseits aber könne bei der andern Formel von der Vereinigung zweier Naturen, der göttlichen und der menschlichen, in Christus nicht an

gemeinsame, sondern nur an besondere Naturen gedacht werden, sonst würde ja offenbar jene Formel aussagen, auch der Geist und der Vater sei Fleisch geworden, und wiederum, alle Menschen, welche vor oder nach der Erscheinung Christi lebten, seien in der Vereinigung mit Gott begriffen gewesen. Demnach müsse in dieser Formel der Ausdruck φύσις etwas anderes als in jener bedeuten, nämlich die im Logos besonders gewordene göttliche und die im Menschen Jesus individualisirte menschliche κοινὴ φύσις, wesswegen φύσις in diesem zweiten Sinne einerlei sei mit ὑπόστασις und von vielen der monophysitischen Partei indifferent eine Vereinigung der Naturen oder Hypostasen gelehrt werde, während man sich umgekehrt unter Hypostase nichts anderes zu denken habe, als eine ἰδικωτάτη φύσις.

Hieraus ergibt sich von selbst das Urtheil über die Lehre des Philoponus. Es ist schon behauptet worden [1]), es geschehe ihm mit der Beschuldigung des Tritheismus Unrecht, sie sei nur eine Consequenz der Gegner. Es könnte diess aber nur insofern gesagt werden, sofern er den Tritheismus nicht ausdrücklich und mit klaren Worten lehrte, dass aber seine Lehre in der That tritheistisch ist, lässt sich nicht bestreiten, und es kommt nur darauf an, ihr Verhältniss zur orthodoxen Trinitätslehre richtig aufzufassen. Die orthodoxe Trinitätslehre unterschied genau von dem Begriff der φύσις oder οὐσία den Begriff der ὑπόστασις. Die ὑπόστασις ist zwar eine Person, aber auch wieder weniger als eine Person, ein mittleres zwischen Person und Eigenschaft. Ebenso ist zwar φύσις oder οὐσία soviel als Substanz, aber auch wieder weniger als Substanz, also ein mittleres zwischen dem logischen Gattungsbegriff und dem Begriff einer eigentlichen Substanz. Für beide in ihrer Art ganz einzige Begriffe hat die Sprache keinen Ausdruck, und die Logik keine Kategorie. Wandte man nun, wie

1) Z. B. von Semler, Hist. eccl. sel. cap. T. I. S. 439.

Philoponus that, die logischen Begriffe zur Bestimmung des Trinitäts-Verhältnisses an, so waren nur zwei Fälle möglich: entweder hielt man den Begriff der Substanz fest und nahm die Personen oder Hypostasen als blosse Eigenschaften derselben, oder man nahm φύσις und οὐσία, um unter den Hypostasen wirkliche Personen verstehen zu können, nur als logischen Gattungsbegriff. Das letztere zog Philoponus vor, und unterschied demnach ganz richtig nach der aristotelischen Logik zwischen φύσις und οὐσία *in abstracto* und *in concreto*. Die φύσις *in abstracto* ist nur der allgemeine logische Begriff, der nur als etwas Gedachtes, nicht als Realität existirt, was Philoponus den κοινὸς τοῦ εἶναι λόγος, oder die μία κοινὴ φύσις nannte. Die φύσις *in concreto* sind die wirklichen Individuen. Somit ergab sich aber auch aus der Zurückführung des unlogischen Begriffs der orthodoxen Trinitätslehre auf die Kategorien der Logik als natürliche Folge der Tritheismus, obgleich Philoponus selbst nie von drei Göttern sprach und nie die Hypostasen der Trinität Götter nannte. Auch des Ausdrucks μερικαὶ oder ἰδικαὶ θεότητες scheint er sich nur anfangs bedient zu haben. Wenn man über die Lehre des Philoponus das Urtheil fällt [1]), sosehr seine scharfe Dialektik alle Anerkennung verdiene, so sei doch die Anwendung der aristotelischen Denkformen auf Dogmen, die hauptsächlich unter dem Einflusse einer ganz heterogenen Philosophie ihre Fassung und Ausbildung erhalten haben, unvorsichtig, ein unglücklicher Einfall, der eine nachtheilige Begriffsverwirrung hervorgerufen habe, so lässt sich Philoponus gegen diesen Vorwurf leicht rechtfertigen. Die aristotelischen Denkformen sind keine andern, als dieselben, an die sich noch jetzt jedes logische Denken halten muss; sagt man daher, diese Denkformen dürfen auf die kirchlichen Dogmen nicht angewandt werden,

1) Vgl. Trechsel, Joh. Philop. Theol. Stud. u. Krit. 1835. S. 108.

so gibt man eben damit die unlogische Natur dieser Dogmen zu; kann man aber nicht läugnen, dass die Logik auch auf sie muss angewandt werden dürfen, so kann auch ein solches Resultat nicht befremden.

Philoponus gilt gewöhnlich als erster Stifter und Haupt der sogenannten Partei der Tritheiten. Nach der schon angeführten Nachricht aber soll schon vor Philoponus Joh. Askusnages, ein Schüler des Samuel Petrus von Rhesina in Mesopotamien, die Grundsätze des Tritheismus in Konstantinopel vorgetragen haben, und desswegen von Justinian verbannt worden sein. Als Schüler des Askusnages werden genannt Athanasius, Tochtersohn der Kaiserin Theodora, Konon von Tarsus und Eugenius aus dem isaurischen Seleucia. Nach dem Tode des Askusnages soll Athanasius eine Sammlung oder einen Auszug aus den Schriften seines Lehrers an Philoponus nach Alexandrien gesendet, und Philoponus sich mit demselben einverstanden erklärt haben. Wahrscheinlich kamen Askusnages und Philoponus unabhängig von einander auf dieselbe Vorstellung; da aber Askusnages bald abtrat, Philoponus als Lehrer und Schriftsteller bekannter wurde, so galt er als Haupt der Partei. Das eigentliche Haupt derselben war er aber nicht, da die Tritheisten überhaupt keine geschlossene kirchliche Partei bildeten. Sie theilten sich in mehrere, durch verschiedene kleine Differenzen getheilte Gemeinden, von welchen besonders die Kondobauditen, Kononiten und Philoponiaker erwähnt werden. Die Kondobauditen, vielleicht die Schüler des zuvor genannten Athanasius, bildeten eine Gemeinde in Konstantinopel. Die Kononiten waren besonders in Tarsus einheimisch. Sie standen zuerst mit Philoponus in Gemeinschaft, trennten sich aber später von ihm wegen der Lehre von der Auferstehung. Die Philoponiaker waren die eigentlichen Anhänger des Philoponus, wahrscheinlich nur in Alexandrien oder Ägypten.

Unter dem Kaiser Justin II. fanden im Jahr 565 zwischen den Monophysiten und den Katholikern Verhandlungen über den Tritheismus statt, bei welchen der Bischof Konon von Tarsus und der Bischof Eugenius von Seleucia eine τριάδα ὁμοούσιον καὶ ὁμοφυῆ, καὶ θεὸν ἕνα, καὶ μίαν θεότητα bekannten, aber auch μερικὰς οὐσίας, καὶ ἰδικὰς θεότητας, καὶ ἰδικὰς φύσεις, τὸν πατέρα, καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Photius, welcher diess in seiner bibl. cod. 24 angibt, bemerkt dabei, sie haben diess im Widerspruch mit sich und der Wahrheit behauptet, ohne Zweifel aber verstanden sie, wie Philoponus, unter dem θεὸς εἷς und der μία θεότης nur die Einheit des Gattungsbegriffs. Im Widerspruch gegen den Tritheismus gieng Damianus, der monophysitische Patriarch von Alexandrien, so weit, dass man ihn nicht mit Unrecht sei es des Tetratheismus, sei es des Sabellianismus beschuldigte. Er behauptete, die Namen Gott, Gottheit, bezeichnen die den drei Personen gemeinsame Natur nicht als abstracten Begriff, sondern die Natur Gottes, wie sie wirklich ist, eine eigene ὕπαρξις hat. Wie Philoponus sagte, eine Person sei ἰδιοσύστατος τῆς φύσεως ὕπαρξις, so sagte Damianus, Vater, Sohn und Geist haben κοινὸν θεὸν, ἤγουν θεότητα ἐνύπαρκτον. Da er auf diese Weise nicht blos drei Personen, sondern auch ein von ihnen verschiedenes, zwar gemeinschaftliches, aber reell existirendes göttliches Wesen zu lehren schien, so gab er dadurch Veranlassung, dass man ihn beschuldigte, er lehre vier Götter, und ihn und seine Anhänger Tetraditen nannte. Gegründeter ist jedoch die Beschuldigung des Sabellianismus. Philoponus hatte drei Götter gelehrt, indem er von den Personen als Individuen die gemeinsame, nur in den Personen reell existirende Natur, oder den Gattungsbegriff unterschied. Um diesem Tritheismus auszuweichen, setzte Damianus das Persönliche blos in die Eigenschaften oder die persönlichen Merkmale, das Ungezeugtsein u. s. w. Er sagte, ὑπόστασις bedeute soviel als

die persönlichen Merkmale, und identificirte somit die Personen und die persönlichen Eigenschaften. Der Hauptpunkt der Lehre der Damianiten war, dass die Gottheit eine von den Hypostasen unterschiedene eigene ὕπαρξις habe. Dagegen behauptete der gleichfalls zur monophysitischen Partei gehörende antiochenische Patriarch Peter von Kallinikum einen offenbar von des Philoponus Tritheismus nicht wesentlich verschiedenen Satz, wenn er sagte: Vater, Sohn und Geist seien εἷς θεὸς und μία οὐσία und φύσις, οὐκ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῇ ἀπαραλλάκτῳ ἰσότητι. Bei dieser Gegenüberstellung scheint unter ἀριθμὸς nur eine solche numerische Einheit verstanden werden zu können, die zugleich eine reale Einheit ist, und unter der ἀπαράλλακτος ἰσότης die logische Gattungs-Einheit [1]). So kam man, indem man die orthodoxe Trinitätslehre durch die Kategorien der Logik bestimmen wollte, immer wieder entweder auf Tritheismus oder Sabellianismus.

3. Verschiedenheit der Lehrweise über den heiligen Geist, als Anfang einer Differenz zwischen der griechischen und römischen Kirche.

Das Verhältniss des heiligen Geistes zu Vater und Sohn war nach der arianischen und nicänischen Lehre sehr verschieden. So entschieden die Arianer den Geist nicht blos dem Vater, sondern auch dem Sohn unterordneten, sosehr forderte es die Consequenz der nicänischen Lehre, ihn beiden gleichzustellen. Doch wurde diese Consequenz nicht sogleich rein durchgeführt, und man gestattete dem Subordinationssystem, von welchem man sich immer noch nicht ganz trennen konnte, wenigstens soweit noch Einfluss, dass man sich die Wirksamkeit des Geistes durch die des Sohns vermittelt dachte. Dass der Vater das Eine höchste Princip sei, von welchem alle Wirksamkeit ausgeht, schien doch immer noch festge-

1) Anders dagegen Walch, Ketzergesch. Bd. VIII. S. 684 f.

halten werden zu müssen, und daher doch zwischen Vater, Sohn und Geist in gewissem Sinne kein anderes als ein abstufendes Verhältniss gedacht werden zu können. In diesem Sinne sagt z. B. Athanasius Ep. ad Serap. 1, 24, der Vater schafft und erneut alles durch seinen Logos im heiligen Geist, Basilius der Grosse spricht De spir. s. c. 16 von Vater, Sohn und Geist nicht als von τρεῖς ἀρχαὶ, sondern von einer μία ἀρχὴ, δημιουργοῦσα δι' υἱοῦ, καὶ τελειοῦσα ἐν πνεύματι. Der Vater ist die allein wirkende höchste Grundursache, zu welcher wir von dem unmittelbar in uns wirkenden heiligen Geist durch die Vermittlung des Sohns, der der Urheber alles Guten ist, das der h. Geist in uns wirkt, aufsteigen. Ep. 38. Ebenso stellt Gregor von Nyssa De bapt. Christi den Vater als die ἀρχὴ dar, den Sohn als den δημιουργὸς, und das πνεῦμα als das τελειωτικὸν τῶν πάντων. Es ist zwar zunächst nur von der Wirksamkeit des Geistes die Rede, nicht von seiner Person und seinem Wesen, allein das erstere scheint doch auch das letztere vorauszusetzen. In der griechischen Kirche sprach zuerst Marcell von Ancyra von einem Ausgehen des Geistes sowohl vom Vater, als vom Sohn. Vom h. Geist, sagte Marcell, werde bald gesagt, er gehe vom Vater, bald er gehe vom Logos aus, mithin gehe er von beiden zugleich aus. Dass der h. Geist von beiden ausgehe, sei gar nicht denkbar, wenn Vater und Sohn getrennte Wesen wären, denn alsdann müsste er entweder vom Vater und nicht zugleich vom Sohn, oder blos vom Sohn und nicht zugleich vom Vater ausgehen, da er nun aber vom Vater und vom Sohn ausgehe, so seien diese beide eins. Eus. De eccles. theol. 3, 4. Marcellus wollte hieraus die Folgerung ziehen, dass das gemeinsame Ausgehen des Geistes vom Vater und Logos nur unter der Voraussetzung der Einheit des Logos mit dem Vater sich denken lasse; er sah daher in dieser Lehre vom h. Geist ein sehr wichtiges Moment zur Widerlegung der arianischen Lehre, dass Vater,

Sohn und Geist drei Hypostasen sind. So begünstigte theils das immer noch einwirkende alte Subordinationssystem, theils der Gegensatz gegen den Arianismus die Vorstellung und Lehrweise, dass der Geist von beiden ausgehe. Es geschah diess, um Vater und Sohn so wenig als möglich von einander zu trennen; aber so war nun eben doch der Sohn zwischen dem Vater und Geist, und es konnte scheinen, der Geist stehe zu sehr gegen den Sohn zurück. Hierauf machten einige Lehrer der griechischen Kirche aufmerksam. Theodor von Mopsuestia widersprach in seinem Glaubensbekenntniss der Vorstellung, dass der h. Geist sein Wesen nicht unmittelbar von Gott dem Vater ableite, sondern durch den Sohn sein Dasein erhalten habe, dass er διὰ τοῦ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφὸς sei [1]), und Theodoret erklärte in seinen Anathematismen gegen Cyrill von Alexandrien, wenn mit dem von Cyrill behaupteten Satze, dass der h. Geist das Eigenthum Christi sei, gesagt werden solle, dass er aus dem Sohn oder durch den Sohn sein Dasein habe, sei er als gottlos zu verwerfen, wobei er sich auf Joh. 15, 26 und 1 Kor. 2, 12 berief [2]). Bei diesem Widerspruch war es theils um die absolute Idee des Vaters, theils darum zu thun, den Geist nicht zu sehr dadurch herabzusetzen, dass man ihn an dem absoluten Wesen des Vaters nicht unmittelbar Theil nehmen liess, sondern erst durch die Vermittlung des Sohns. Diess blieb nun auch der Standpunkt, von welchem man in der griechischen Kirche ausgieng, indem man das ἐκπορεύεσθαι ἐκ τοῦ πατρὸς im Symbol festhielt. Die bestimmtere Festhaltung der andern Lehrweise, dass der Geist vom Vater und Sohn ausgehe, war aber erst eine Folge der Consequenz, mit welcher Augustin den Begriff der Wesens-

1) Vgl. das Symbol Theodors in den Acten der ephesinischen Synode Actio VI. Mansi T. IV. S. 1347.

2) Reprehensio XII anathem. Cyrilli. Opp. ed. Schulze. T. V. S. 44.

gleichheit auffasste. Desswegen war nun auch der Gesichtspunkt ein anderer, als früher: es war nicht um den h. Geist zu thun, um diesen dem Vater gegenüber nicht zu kurz kommen zu lassen, sondern um den Sohn. Sollte zwischen Vater und Sohn eine vollkommene Wesensgleichheit stattfinden, so konnte man den Geist nicht blos vom Vater ausgehen lassen. Denn wenn auch das Ausgehen des Geistes dem Gezeugtwerden des Sohns parallel war, so war ja doch der Sohn mit dem Vater nicht vollkommen ὁμοούσιος, wenn der Geist blos vom Vater und nicht zugleich auch vom Sohn ausgieng, es musste also auch von dieser Seite der Gegensatz gegen die arianische Subordinationstheorie vollends abgeschlossen werden. Augustin sagt daher ausdrücklich De trinit. 4, 20: *non possumus dicere, quod spiritus s. et a filio non procedat, neque enim frustra idem spiritus et patris et filii spiritus dicitur.* Dass der Geist *ex patre et filio procedit,* ist daher eine bei Augustin häufig vorkommende Formel, nur sagte Augustin auch wieder: *spiritum sanctum principaliter procedere a patre,* De trin. 15, 17. De civ. Dei 11, 24, und bemerkte, dass auch diess dem Sohne vom Vater mitgetheilt sei: *a quo habet filius, ut sit Deus, ab illo habet utique, ut etiam de illo procedat spiritus s., ac per hoc spiritus s., ut etiam de filio procedat, sicut procedit a patre, ab ipso habet patre.* Tract. 100. in Ev. Joh. Symbolisch wurde diese Lehrweise zuerst in Spanien, als der westgothische König Reccared von der arianischen Lehre zur nicänischen übertrat. Auf der desshalb gehaltenen dritten Toletanischen Synode im Jahr 589 wurde in dem nicänisch-constantinopolitanischen Symbol nach den Worten: *credimus et in spiritum s. dominum et vivificatorem ex patre* noch der Beisatz gemacht: *et filio (procedentem),* und das Anathema über diejenigen ausgesprochen, die nicht glauben, dass der h. Geist vom Vater und Sohn ausgehe.

Lehre von der Person Christi [1]).

Unter den Kirchenlehrern der ersten Periode war es nur Origenes, welcher Christus ausdrücklich eine menschliche Seele zuschrieb, und sie als das vermittelnde Band zwischen dem Göttlichen und Menschlichen betrachtete. Es hieng diess aber mit der Eigenthümlichkeit seines Systems so eng zusammen, dass es nur hieraus zu erklären ist, warum demungeachtet die auf ihn folgenden Kirchenlehrer bei der alten unbestimmten Vorstellung blieben und sich die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi ohne die Vermittlung einer menschlichen Seele dachten. Selbst im arianischen Streit tritt das dogmatische Moment dieser Lehre noch nicht besonders hervor, so vielfache Veranlassung die Arianer durch ihre Lehre vom Sohn Gottes gaben, sich desselben bestimmter bewusst zu werden. Je mehr man den Sohn dem Vater unterordnete, und je geringer die Vorstellung war, die man von der Gottheit des Sohns hatte, desto geneigter musste man sein, sich das Göttliche in der Person Christi in demselben Verhältniss zu dem Menschlichen zu denken, in welchem in dem Menschen Seele und Leib zu einander stehen. Wie der Logos selbst nur in die Klasse der Geschöpfe gehört, ein geschaffener Geist derselben Art ist, wie die Seele der Menschen, so findet bei der Person Christi nur der Unterschied statt, dass in Christus der seinen menschlichen Leib beseelende Logos auf einer höhern Stufe steht, als die Seelen der Menschen.

Diess ist der Gesichtspunkt, aus welchem die arianische Theorie von der Person Christi zu betrachten ist. Das Menschliche ist das Substanzielle der Person Christi, der göttliche Logos tritt in ihm selbst an die Stelle der mensch-

---

1) Lehre von der Dreieinigk. I. S. 566 ff.

lichen Seele, und das Menschliche ist so wenig ein blos verschwindendes Moment des Göttlichen, dass vielmehr das Göttliche selbst nur als eine Modification des Menschlichen, als ein Accidens desselben betrachtet werden kann. Die Arianer nahmen daher alle Stellen der evangelischen Geschichte, in welchen Christus als ein menschlichen Affectionen unterworfenes Wesen erscheint, geradezu als Beweise dafür, dass der Logos in ihm nur ein vom Vater verschiedenes Wesen weit geringerer Art sein könne. Diess hätten sie nicht thun können, wenn sie eine vom Logos verschiedene menschliche Seele angenommen hätten. Die Läugnung einer menschlichen Seele Christi ist daher ein Hauptpunkt der arianischen Lehre. Ohne Bedenken schrieben sie ihm alles Menschliche zu, nur keine menschliche Seele, um, wie die alten Schriftsteller selbst richtig bemerken [1]), aus seinen menschlichen Zuständen und Bedürfnissen auf das Mangelhafte seiner Gottheit zu schliessen.

Je mehr sich hierin nur die Consequenz der arianischen Lehre zeigt, desto mehr sollte man bei den Gegnern derselben die gerade entgegengesetzte Behauptung erwarten. Glaubten die Arianer in allen jenen Zuständen in dem Leben Christi, die eine menschliche Seele voraussetzen zu müssen scheinen, den sprechendsten Beweis für ihre Lehre zu finden, wie konnten alle diese Argumente einfacher widerlegt werden, als durch die Bestreitung des Hauptsatzes, dass Christus keine menschliche Seele gehabt habe. Allein diess war auch den Vertheidigern der nicänischen Lehre noch keineswegs klar geworden, und selbst Athanasius spricht, sosehr er durch seine ganze Polemik von selbst darauf hingedrängt wurde, nie von einer menschlichen Seele, sondern nur einem menschlichen Leibe, welchen der Erlöser angenommen habe, um nicht blos

1) Epiphan. Haer. 69, 19. Eustath. bei Theodoret Dial. 3. ed. Schulze IV. S. 233. Athanas. c. Apoll. 2, 4.

Gott, sondern auch Mensch zu sein [1]). Wie er als Logos von Ewigkeit Gott und Sohn ist, so ist er durch Annahme des Fleisches aus der Jungfrau, der Gottesgebärerin, θεοτόκος, wie Athanasius die Maria öfters nennt (c. Ar. 3, 14. 29), auch Mensch geworden. Er wurde Mensch dadurch, dass er sich mit einem Leibe verband, dessen er sich als seines Organs bediente. 3, 31. Daher wird ihm nun das Eigenthümliche des Fleisches zugeschrieben. 3, 29—44. Obgleich so die Menschwerdung des Logos nur in der Annahme des Fleisches besteht, so soll doch der von dem Logos angenommene Leib ein wirklicher menschlicher Leib gewesen sein; wie äusserlich bleibt aber dem Logos alles Menschliche, wenn er bei aller Aneignung desselben gleichwohl in Ansehung seiner Gottheit, wie Athanasius ausdrücklich sagt, davon nicht berührt wird? Wird der Logos in Ansehung der Gottheit nicht davon berührt, so wird er gar nicht davon berührt, da er an sich, seinem Wesen nach nur Gott ist, und er ist demnach auch nicht das wahre und eigentliche Subject der von dem Fleische auf ihn übergehenden menschlichen Affectionen. Und doch ist auf der andern Seite ebenso wenig zu begreifen, welchem andern Subject sie zugeschrieben werden sollen, da das mit keiner menschlichen Seele verbundene Fleisch auch nicht als das Subject derselben gedacht werden kann. Es fehlt also noch das eigentliche Subject für sie, wenn der Logos von ihnen nicht berührt, sich nur ganz äusserlich zu ihnen verhalten kann. Diese Äusserlichkeit des Menschlichen stellt sich bei Athanasius auf verschiedene Weise dar. Der Logos ist nicht wahrhaft Mensch geworden, er ist nur scheinbar ein Mensch, wie andere Menschen. Am auffallendsten tritt dieser Doketismus da hervor, wo Christus selbst eine Unwissenheit von sich aussagt, also selbst der Behauptung widerspricht, dass er

1) Or. c. Ar. 1, 45. 47. 2, 61. 3, 26 f. 51. 54. 56 f.

vom Menschlichen nicht berührt worden sei. In der Stelle Marc. 13, 32 fanden die Arianer den sprechendsten Beweis für ihre Lehre, Athanasius aber erklärte es für den grössten Widerspruch, anzunehmen, dass der ewige Logos Tag und Stunde nicht gewusst habe. Athanasius sieht sich zuletzt zu der Annahme genöthigt, nur um seiner Jünger willen habe Jesus, wegen der Unwissenheit des Fleisches, gesagt, er wisse es nicht, um weitere Fragen abzuschneiden, damit er seine Jünger nicht betrübe, wenn er es ihnen nicht sage, oder damit er, wenn er es sage, nicht ihrem und unserem Besten zuwider handle. Nur um unserer willen habe er also gesagt, nicht einmal der Sohn wisse es. 3, 48 f. Das sei aber, meint Athanasius, keine Lüge, denn nur auf menschliche Weise, als Mensch, habe er gesagt, er wisse es nicht. Dem wahren Sinn seiner Worte nach habe er nur diess sagen wollen: ich weiss es, aber es ist für euch und für alle nicht gut, es zu wissen. Athanasius muss demnach selbst annehmen, dass jene Unwissenheit nur eine aus Accommodation angenommene, blos scheinbare war. Wie nahe aber eine solche Accommodation mit dem Doketismus zusammengrenzt, fällt von selbst in die Augen. Hat Christus auch nur in Einem Fall dieser Art blos accommodationsweise sich als Menschen gezeigt, was hindert anzunehmen, dass seine Menschwerdung und Menschheit überhaupt nur Accommodation war?

Die ganze Betrachtung des Athanasius ist sosehr nur auf den mit dem Vater identischen Logos gerichtet, dass neben dem Logos, als dem eigentlichen Subject, die menschliche Seite der Person Christi noch nicht zu ihrem Rechte kommen kann. Das Menschliche ist daher nur die das Göttliche umgebende äussere Hülle, nur ein menschlicher Leib, als das Organ, das der Logos nöthig hat, um auf menschliche Weise zu wirken. Indem so beide Theile, Athanasius und die Arianer, nur vom Begriff des Logos ausgiengen, und nur entweder die Identität

des Logos mit dem Vater oder seine Inferiorität zum Princip ihrer ganzen Vorstellung von der Person des Erlösers machten, nicht wie Origenes den Begriff des freien Subjects selbst, lag für beide die Voraussetzung einer menschlichen Seele in Christus ausserhalb ihres Gesichtskreises. Auf dem Standpunkt des Athanasius schloss der absolute Subjectsbegriff des Logos die Realität eines andern Subjects aus, auf dem Standpunkt der Arianer aber war der Logos an sich niedrig genug gestellt, um eines unter dem Logos stehenden Subjects nicht zu bedürfen. Erst in der Folge nahm Athanasius auch die Lehre von einer menschlichen Seele Christi in seine Christologie auf. In dem Schreiben, das er im Namen einer Synode zu Alexandrien im Jahr 362 erliess, wird auch diess als ein besonderer Punkt hervorgehoben [1]). Es geschah diess schon aus Veranlassung der entgegengesetzten Behauptung des Bischofs Apollinaris von Laodicea. Der bestimmte Widerspruch gegen die Annahme einer menschlichen Seele musste erst vorangehen, ehe man sich zu der positiven Behauptung veranlasst sah, dass Christus als Erlöser auch eine menschliche Seele gehabt habe, und der Grund hievon war das schon in dem genannten Synodalschreiben hervorgehobene Moment, dass der Erlöser ohne eine wirkliche menschliche Seele auch nicht Erlöser des ganzen, aus Seele und Leib bestehenden Menschen sein könnte. Desswegen ist hier der Ort, wo die Lehre des Apollinaris und der Widerspruch, welchen sie fand, in die Geschichte des Dogma eingreift.

Apollinaris [2]) macht dadurch Epoche, dass er zuerst die Lehre von der Person Christi und dem Verhältniss der beiden Naturen in ihm auf ihren bestimmteren Begriff zu bringen

---

1) Tom. Athanas. ad. Antioch. c. 7. Benedict.-Ausg. I. S. 770.

2) Vgl. Gregor von Nyssa Ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου, in Gallandii Bibl. PP. T. VI. S. 517. Vgl. Lehre von der Dreieinigk. I. S. 585 ff.

suchte. Der Punkt, von welchem er ausgieng, ist die Einheit Gottes und des Menschen, das Gottmenschliche, worin er den wesentlichen Inhalt des christlichen Bewusstseins, seinen specifischen Unterschied vom Judenthum und Heidenthum erkannte. Für häretisch muss daher alles gehalten werden, wobei diese Einheit nicht als eine wahre und wirkliche gedacht werden kann. Als eine Härese dieser Art betrachtete Apollinaris auch die Vorstellung von der Person Christi, die er schon als die gewöhnliche voraussetzt, dass sich ein vollkommener, ein aus den drei Bestandtheilen, Geist, Seele und Leib bestehender Mensch mit der Gottheit verbunden habe. Es schien ihm nichts klarer, als der Satz, dass ein vollkommener Gott und ein vollkommener Mensch keine wahre Einheit, die Einheit eines Subjects, bilden können. Zu einem vollkommenen Menschen gehört, was Apollinaris besonders hervorhob, neben Leib und Seele, auch der Geist, dessen Wesen es ist, dass er sich selbst bewegt und sich selbst bestimmt. Der νοῦς, als das Princip der Freiheit und Selbstbestimmung, ist das Princip, durch welches der Mensch Geist ist. Wenn daher, argumentirte Apollinaris, mit Gott, der an sich Geist ist, in Christus auch ein menschlicher Geist ist, so kann in Christus das Werk der Fleischwerdung nicht zu Stande gekommen sein. Der menschliche Geist bleibt neben dem göttlichen in seinem freien Fürsichsein, und es sind daher zwei Personen: ein vollkommener Gott und ein vollkommener Mensch sind Zwei, nicht Einer [1]). Es ist so nur ein äusserliches Verhältniss zwischen Gott und den Menschen, Gott ist nicht wahrhaft Mensch geworden, man kann von Christus nur sagen, dass er ein göttlicher Mensch war. Es bleibt immer eine Zweiheit, und man erhält zwei Söhne Gottes, einen, der es von Natur ist, und einen Adoptivsohn [2]). Auch das rechnete Apollinaris

1) Bei Gregor v. Nyssa c. 4. 7. 22. 38. 39.

2) A. a. O. c. 36. 42.

zu der Äusserlichkeit der gewöhnlichen Lehre von der Person Christi, dass sie die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen nur als eine erst zeitlich entstandene betrachtete. Wenn man seine Lehre nicht annehme, sagte Apollinaris, könne man von Christus weder sagen, dass er schon vor seiner irdischen Geburt und vor jeder Creatur gewesen sei, noch auch, dass er mit Gott ein zur Einheit des Lebens zusammengewachsenes Wesen sei. Nur dass der Logos Gott sei, könne nach der gewöhnlichen Lehre der Christen gesagt werden, nicht aber, dass Christus von Anfang an es sei [1]).

Die Hauptidee des Apollinaris ist der Begriff einer durchaus immanenten Einheit Gottes und des Menschen, einer solchen, die ihre Wahrheit nur darin hat, dass Gott und Mensch an sich, ihrem innern Wesen nach eins sind. Sind Gott und Mensch an sich eins, so ist Christus nur insofern Mensch geworden, sofern er an sich schon sowohl Gott als Mensch ist. Es leidet keinen Zweifel, dass Apollinaris über die erst zeitlich erfolgte Geburt Gottes in der Menschheit eine ewige Fleischwerdung Gottes stellte. Sein ganzes Bestreben gieng dahin, Christus, sofern er Mensch ist, nicht als einen erst auf der Erde menschgewordenen, sondern in der Natur des Fleisches schon vom Himmel gekommenen Menschen aufzufassen. Für diesen vom Himmel herabgekommenen Menschensohn berief er sich auf Stellen wie Joh. 3, 13. 1 Cor. 15, 47. Hebr. 1, 1. An sich ist also Christus Fleisch oder Mensch, er hat seine Menschheit schon vom Himmel mitgebracht, nicht blos aus der Maria angenommen. Diess setzt voraus, dass Gott selbst Fleisch ist, dass es zu seinem an sich seienden Wesen gehört, die Natur des Fleisches in sich zu haben [2]). Eben diess aber war wirklich der höchste spe-

1) A. a. O. c. 28. 52.
2) A. a. O. c. 6. 18.

culative Gedanke, zu welchem sich Apollinaris erhob. Er stellte den Satz auf, so gewiss Gott und Mensch wesentlich eins sind, so gewiss ist Gott Fleisch, nicht blos äusserlich und zeitlich ist er Fleisch geworden, sondern seinem ewigen Wesen nach ist er Fleisch. Gott ist seinem Wesen nach der fleischgewordene oder eingefleischte Geist, an sich zwar Geist, weil der Geist das Höchste ist, aber zum Wesen des Geistes gehört es, Fleisch zu werden. Wie das Leben überhaupt in der Einheit von Seele und Leib besteht, so wäre auch das Leben Gottes kein wahres und wirkliches, wenn nicht auch in Gott Geist und Fleisch organisch eins wären [1]). Man hat wegen dieser Ansicht dem Apollinaris Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, eine fleischliche Materialisirung des an sich immateriellen Wesens der Gottheit schuldgegeben, und es mögen wohl einige Anhänger des Apollinaris seine Lehre so gewendet oder gedeutet haben, ausdrücklich aber widersprach er selbst der schon damals von Manchen behaupteten Homousie des Fleisches mit der Gottheit. Nur in demselben Verhältniss, in welchem in der Person des Menschen Seele und Leib zu einander stehen, so dass sie zwar eine Einheit bilden, aber in dieser Einheit auch wieder ihren wesentlichen Unterschied bewahren, sollte in Christus das Menschliche zum Göttlichen stehen. In diesem Sinn gebrauchte er das bekannte Bild von einem von Feuer durchdrungenen Eisen [2]). Es erhellt hieraus, wie die ganze Ansicht des Apollinaris zur Idee einer ewigen Menschwerdung hindrängt, bestimmter ausgesprochen aber wurde sie von ihm selbst nicht. Der Mensch ist also an sich mit Gott eins, diese Einheit ist nicht blos eine zeitlich gewordene; aber ebendesswegen nun, weil sie eine wesentliche, substanzielle ist, ist alles, was Christus in dieser

1) A. a. O. c. 7. 19. 43. 44.

2) Theodoret Dial. 2. ed. Schulze T. IV. T. 171.

gottmenschlichen Einheit als Mensch ist, eine wesentliche Bestimmung Gottes selbst. Von dieser Seite betrachtet hat die Theorie des Apollinaris ihren eigentlichsten Ausdruck in dem Satz: dass Gott todt ist, dass er nicht blos geboren, sondern auch gestorben ist. Der Tod eines Menschen, sagte Apollinaris, hebt den Tod nicht auf, und wer nicht gestorben ist, steht nicht auf. Daraus gehe klar hervor, dass Gott selbst gestorben ist, weil es sonst nicht möglich gewesen wäre, dass Christus vom Tode bezwungen wurde [1]). Die Gegner des Apollinaris nahmen auch an diesem Satze seiner Lehre den grössten Anstoss, es zeugt aber nur von der Stärke und Consequenz seines Denkens, dass er den Gedanken einer in das absolute Wesen Gottes selbst gesetzten Negation zu ertragen wusste.

Aus dem Begriffe des Gottmenschen und des Erlösers leitete Apollinaris diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen ab. Sie ist demnach nur so eine wesentliche und substanzielle, dass er als dasselbe mit sich identische Subject sowohl Gott als Mensch ist. Beides, dass er Gott und dass er Mensch ist, muss in ihm dieselbe Wahrheit und Realität haben. Wie ist nun aber diess möglich, wie kann eine solche Person des Gottmenschen gedacht werden, ist die Frage, auf deren Beantwortung es jetzt ankam. Diess scheint unmöglich, weil zwei vollkommene Wesen, ein vollkommener Gott und ein vollkommener Mensch, nicht zur Einheit des Wesens, zur Einheit einer Person zusammengehen können. Soll es möglich sein, so muss es einen Punkt geben, in welchem zwar dem Menschen zur Vollkommenheit seines Wesens etwas fehlt, dieses Fehlende aber durch etwas ersetzt werden kann, was ebenso wesentlich göttlich als wesentlich menschlich ist. Diesen Punkt erkannte Apollinaris in der bekannten Trichotomie

1) Bei Gregor a. a. O. c. 5. 52.

des menschlichen Wesens, welche für seine Christologie die grösste Wichtigkeit hat. Dieser Trichotomie zufolge ist der Mensch nicht blos Leib und Seele, er ist auch wesentlich Geist, Geist aber ist auch Gott. Im Begriff des Geistes sind daher Gott und Mensch wesentlich eins. Vertritt die Stelle des Geistes Gott selbst in dem Menschen, so hat der Mensch auch so das höchste zu seinem Wesen gehörende Princip, nur ist dieses Princip zugleich ein wesentlich göttliches. Apollinaris drückte diess in dem Satze aus: Christus heisst mit Recht der Mensch vom Himmel, sofern er neben Leib und Seele den Geist als Gott in sich hat. Indem also Gott als Geist mit der menschlichen Natur oder dem Fleisch, zu welchem auch die Seele gehört, sich verbindet, wird die Gottheit, was sie ihrem Begriff nach ist, der fleischgewordene Geist oder der Gottmensch, und der Gottmensch hat auf diese Weise dieselben drei Principien in sich, die zum Wesen des Menschen gehören, während doch zugleich das Hinderniss beseitigt ist, das der wahren Vereinigung Gottes und des Menschen im Wege steht. Nicht ein vollkommener Mensch vereinigt sich mit dem vollkommenen Gott, sondern nur ein menschlicher Leib mit einer menschlichen Seele schliesst sich mit der Gottheit, als dem dritten Princip, zur Einheit des Wesens zusammen. Insofern fand ein wesentlicher Unterschied zwischen Christus und den übrigen Menschen statt, welchen Apollinaris so wenig läugnete, dass er vielmehr zur Begründung desselben sich besonders an die Stelle Phil. 2, 7 hielt. Nicht Mensch war Christus, sagte Apollinaris in Beziehung auf diese Stelle, sondern nur wie ein Mensch, weil er gerade in demjenigen Theil der menschlichen Natur, welcher das oberste Princip derselben ist, nicht gleichen Wesens mit dem Menschen ist [1]). Diese Theorie von der Person Christi suchte Apollinaris besonders

1) A. a. O. c. 9. 7. 23. 25.

aus dem Begriffe des Erlösers zu begründen. Erlöser ist Christus nur, wenn er als Mensch unsündlich ist. Wahrhaft unsündlich kann aber der Mensch nicht sein, solange er in dem Geist auch das Princip der freien Bewegung und steten Veränderung in sich hat. Wollte man nun annehmen, dass diese Wandelbarkeit des Geistes in Christus durch das eigenthümliche, ihn vor allen andern Menschen und den Engeln auszeichnende Verhältniss, in welchem das Menschliche in ihm zum Göttlichen stand, aufgehoben worden sei, so wäre dadurch auch dasjenige in ihm zerstört worden, was das Eigenthümliche eines freien Wesens ist, das Vermögen der Selbstbestimmung; diess lässt sich aber nicht annehmen, weil die Natur von ihrem eigenen Schöpfer nicht zerstört werden kann. Daraus folgt demnach, dass Christus kein vollkommener, aus Leib, Seele und Geist bestehender Mensch gewesen sein kann, sondern, was er Menschliches an sich hatte, war nur die mit einem menschlichen Leibe verbundene menschliche Seele, deren Natur es nicht widerstreitet, sich durch ein höheres Princip bestimmen zu lassen. Dieses Menschliche in dem Erlöser musste nun aber, wenn er die für das Werk der Erlösung nothwendige Unsündlichkeit haben sollte, mit einem unwandelbaren Geiste verbunden sein, welcher nicht aus Mangel an Erkenntniss dem Fleische sich unterwürfig machte, sondern es ohne Zwang mit sich in Übereinstimmung setzte, sofern dem Fleische keine Gewalt angethan wird, wenn es einem höhern Princip sich unterwirft, indem ihm ja seiner Natur nach das Vermögen der Selbstbestimmung fehlt. Kann Christus nur, wenn er absolut ohne Sünde ist, der Erlöser der Menschen sein, so kann bei ihm auch kein moralisches Fortschreiten, keine successive Entwicklung stattgefunden haben. Auch dieses Moment machte Apollinaris geltend. Da Christus, was er als gottmenschlicher Erlöser ist, nicht erst geworden sein kann, sondern an sich schon sein musste, also

auch keine Übung und Entwicklung, kein Kampf und Zwiespalt mit sich selbst bei ihm vorausgesetzt werden darf, so kann er auch keinen wandelbaren menschlichen Geist gehabt haben [1]). Endlich machte Apollinaris auch noch diess geltend, dass die Zweiheit des Wesens nach der gewöhnlichen Vorstellung von der Person Christi die Identität sowohl des Selbstbewusstseins Christi als auch des Bewusstseins derer aufhebt, welche die Person Christi als des Gottmenschen nach der gewöhnlichen Vorstellung anschauen. Es wird ein Widerspruch in ihr Bewusstsein gesetzt, wenn sie ihn nach der einen Seite seines Wesens anbeten, nach der andern nicht anbeten sollen. Ist er als vollkommener Mensch ein Mensch für sich, wie alle andern, so ist er als Mensch nicht anzubeten; wird er nun aber gleichwohl, weil es wegen der persönlichen Einheit seines Wesens nicht anders sein kann, angebetet, so muss auch das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen auf andere Weise, als gewöhnlich geschieht, gedacht und der Widerspruch entfernt werden, der in der Einheit eines vollkommenen Gottes und eines vollkommenen Menschen liegt. Das Göttliche und Menschliche kann sich in dem Gottmenschen nur wie Geist und Fleisch zu einander verhalten [2]).

Was zur Beurtheilung dieser Theorie des Apollinaris zu sagen ist, das Mangelhafte derselben, stellt sich uns von selbst in der Polemik seiner Gegner dar. Die Kirchenlehrer, die ihn bestritten, erkannten den Grundfehler seiner Theorie richtig darin, dass er den Gottmenschen, sofern er Mensch ist, nicht aus den drei Elementen des menschlichen Wesens, sondern nur aus Seele und Leib bestehen liess, ihm also gerade den edelsten Theil, das vernünftige Princip, absprach. Hat Christus, wendeten die beiden Gregore [3]) ein, nicht alle

1) A. a. O. c. 51. 38. 40.

2) Bei Leontius von Byzanz in dem Thes. monum. eccl. von Basnage I. S. 609.

3) Gregor von Nyssa a. a. O. c. 23. 41. Gregor von Nazianz Or. 41.

zur Vollkommenheit des menschlichen Wesens gehörende Theile, so ist er nur ein verstümmelter Mensch; ist er nicht desselben Wesens mit dem Menschen, so ist er ein anderes Wesen, kein Mensch; fehlt ihm gerade der wesentlichste Theil, der Geist, das vernünftige Princip, das den Menschen zum Menschen macht, so stellt ihn das Übrige, das ihm noch bleibt, nur in die Klasse der Thiere. Hat Christus zwar eine Seele, aber keinen vernünftigen Geist, wie kann er ein Mensch sein? der Mensch ist doch kein vernunftloses Wesen. Soll aber die Gottheit die Stelle des Geistes vertreten haben, was geht mich diess an? Die Gottheit mit dem blossen Fleisch macht ebenso wenig einen Menschen aus, als mit der blossen Seele, oder mit beidem ohne den Geist. Wie kann ferner in einem Menschen, der ohne Geist ist, das die Tugend frei in sich aufnehmende Princip sein? Tugend ist doch nur Sache des das Rechte erwählenden Willens, das Fleisch aber ist nur das Organ des Willens, das durch den Geist bestimmt wird. Freiheit ist nichts anderes als Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit des Geistes. Fehlt dem Gottmenschen nach der Theorie des Apollinaris das geistige Princip, so kann er weder als Mensch im wahren Sinne, noch als sittlich vernünftiges Wesen betrachtet werden, aber es lässt sich auch nicht einmal eine anschauliche und natürliche Vorstellung von der menschlichen Erscheinung des Erlösers gewinnen. Wie kann der Gottmensch im Sinne des Apollinaris, die als Geist der Person des Gottmenschen inwohnende Gottheit, das Subject alles dessen sein, was das menschliche Leben Jesu in sich begriff? Es blieb doch zuletzt nichts anderes übrig, als entweder das Leiden Christi als das Leiden der Gottheit für Schein zu erklären, oder von dem göttlichen Subject ein menschliches auf eine Weise zu unterscheiden, welche mit der Grundvoraussetzung der Theorie, der Einheit des Subjects, nicht harmonirte. Auch Erlöser im wahren Sinne könne ein solcher Gott-

mensch, hielten die Kirchenlehrer der Lehre des Apollinaris weiter entgegen, keineswegs sein [1]).

Kann man diese und andere Argumente nicht für unbegründet halten, so ist hieraus zu sehen, mit welchem Rechte die Kirchenlehrer die Äusserlichkeit der Betrachtungsweise, welche Apollinaris an der gewöhnlichen Vorstellung tadelte, auch seiner Theorie wieder zum Vorwurf machten. Die Theorie des Apollinaris hat eine ächt speculative Grundlage, aber sie verwickelt sich in Widerspruch mit sich selbst, indem sie das Traditionelle mit dem Speculativen vereinigen will. Was die traditionelle Lehre nur als ein an dem bestimmten einzelnen Individuum geschehenes Wunder darstellt, kann die speculative Betrachtung nur als ein Allgemeines auffassen und begreifen. Auf diesen Standpunkt stellte sich Apollinaris. Er hat die ächt speculative Ansicht, dass Gott nicht erst im Leibe der Jungfrau Mensch geworden, dass es eine ewige Menschwerdung Gottes gebe, dass es an sich zum Wesen Gottes gehöre, Mensch zu sein; das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi ist ihm das Verhältniss des Geistes zum Fleisch, der Idee zur Wirklichkeit; die Idee Gottes verwirklicht sich dadurch, dass Gott nicht blos Geist, sondern auch Fleisch ist, Gott und Mensch sind demnach an sich eins. Allein Apollinaris hielt dieses Speculative in der Allgemeinheit des Begriffs nicht fest, dem Begriffe des Menschen, wie er an sich ist, d. h. dem Begriffe der Menschheit schob er den Begriff des bestimmten einzelnen menschlichen Individuums, das sich in der Person Jesu darstellt, unter. Seine Theorie scheiterte daher nothwendig daran, dass dieses bestimmte einzelne Individuum auf gewaltsame Weise zur absoluten Einheit mit Gott hinaufgerückt werden sollte, um mit Einem Male, auf absolute Weise zu sein, was nach der

1) Gregor von Nyssa c. 56. 58. 23. Gregor von Nazianz Or. 41.

speculativen Betrachtung das Individuum als solches nur auf relative Weise sein kann. So ächt speculativ er von dem Allgemeinen ausgeht, so wenig gelang es ihm, das Allgemeine und Individuelle mit einander zu vermitteln. An die Stelle der speculativen Vermittlung trat bei ihm eine rein mechanische Operation, durch welche er den Begriff der gottmenschlichen Einheit zu Stande brachte. Weil das Individuum als solches in seinem subjectiven Fürsichsein mit Gott, dem absoluten, nicht objectiv eins sein kann, wird derjenige Theil, in welchem das Individuum für sich ist, als der selbstbewusste, sich selbst bestimmende Geist, aus der menschlichen Natur gleichsam herausgeschnitten, damit die selbstlose Hülle des Fleisches ohne weiteres Hinderniss mit Gott, dem absoluten Geist, sich verbinden kann.

Auf diese mechanische Weise, oder auf dem quantitativen Wege hatte also Apollinaris die Lösung der Aufgabe versucht, d. h. dadurch, dass er aus der Zahl der Elemente, aus welchen zusammen die persönliche Einheit des Gottmenschen entstehen sollte, dasjenige hinwegliess, das in sie nicht hineinpassen wollte. Eine so gewaltsame Verstümmelung des Gottmenschen musste den Widerspruch hervorrufen, wie denn die Lehre des Apollinaris nicht blos auf die erwähnte Weise bestritten, sondern auch auf Synoden verdammt wurde, zu Alexandrien im Jahr 362, zu Rom im Jahr 377 und 378, und zu Konstantinopel im Jahr 381. Der Widerspruch konnte nur dazu dienen, den ganzen Inhalt der Aufgabe, die zu lösen war, zum bestimmten Bewusstsein zu bringen. Nur um so mehr kam es nun aber darauf an, was auf quantitativem Wege nicht gelungen war, auf qualitativem zu versuchen. Allein auch auf diesem Wege kam man nicht weiter. Die Kirchenlehrer, welche den Apollinaris bestritten, liessen zwar der menschlichen Natur ihre quantitative Integrität, aber sie setzten sie qualitativ so herab, dass sie der Gottheit gegenüber

alle selbstständige Realität verlor, und ein blosses Accidens der göttlichen Natur wurde. Diess ist das Charakteristische der Ansicht, welche namentlich die beiden Gregore repräsentiren; der Hauptmangel ihrer Lehre von der Person Christi ist, dass sie immer wieder dem Doketismus unvermeidlich anheimfällt.

Wir müssen nun aber auch fragen: wie suchten die Gegner des Apollinaris den Haupteinwurf desselben zu beantworten, dass in Christus zwei vollkommene Wesen nicht zur persönlichen Einheit vereinigt sein können? welche positive Lehre stellten diese Kirchenlehrer selbst hierüber auf? Es kam dabei nicht blos darauf an, mit Gregor von Nazianz Or. 31. 51 zu behaupten: es gehen in Christus zwei Naturen in eins zusammen, nicht aber zwei Söhne, beides, das Annehmende und das Angenommene, sei Gott, das, woraus der Erlöser bestehe, sei zwar ἄλλο καὶ ἄλλο, sofern das Unsichtbare nicht dasselbe mit dem Sichtbaren ist und das Ausserzeitliche mit dem Zeitlichen, nicht aber sei es ἄλλος καὶ ἄλλος, denn beides sei eins geworden durch die σύγκρασις, indem Gott Mensch, und der Mensch Gott geworden; es musste ein noch bestimmterer Begriff dieser in der Verschiedenheit zu denkenden Einheit aufgestellt werden. In dieser Beziehung sagt nun derselbe Gregor: das sei die Natur geistiger Wesen, dass sie sich unkörperlich und ungetheilt sowohl unter sich, als mit den Körpern verbinden. Der Geist eines Menschen oder eines Engels sei in Vergleichung mit der Gottheit nichts so vollkommenes, dass das Eine durch die Gegenwart des Andern nothwendig ausgeschlossen werden müsste. Der Strahl sei ja auch nichts gegen die Sonne, oder ein Tropfen gegen einen Fluss. Auf welche Ansicht diese Vergleichung führt, erhellt von selbst. Deutlicher hat sich hierüber Gregor von Nyssa in seinem Ἀντιῤῥητ. c. 42 ausgesprochen: Wenn das Göttliche, da es sich mit dem Menschlichen verband, als das

Unveränderliche mit dem Veränderlichen, das Sterbliche sterblich bleiben liess, so könnte man wohl von einer zweifachen Zahl im Sohne Gottes reden, indem man beides als verschieden von einander, jedes für sich besonders zählt. Aber wenn das Sterbliche im Unsterblichen Unsterblichkeit ward, wie unstatthaft ist dann die Behauptung derer, die das, was Eines ist, in zwei Dinge zertheilen? Denn der Logos ist vor und nach seiner Menschwerdung derselbe. Wie wenn ein Tropfen Essig in das ungemessene Meer gemischt wird, so ist der erste Anfang der menschlichen Natur, die von der allmächtigen Gottheit angenommen ward, in der Gottheit, aber nicht in den eigenthümlichen Idiomen derselben. Da alles, was man an dem Sterblichen sieht, in die Eigenthümlichkeiten der Gottheit verändert worden ist, so wird nirgends ein Unterschied wahrgenommen. Was einer am Sohn sieht, das ist Gottheit, Leidenslosigkeit. Wie kann das Eine in zwei getheilt werden, da kein Unterschied eine Zahl absondert. Wegen dieser Einheit des angenommenen Fleisches und der annehmenden Gottheit werden die Namen wechselsweise gesetzt, so dass das Göttliche mit dem Menschlichen, und das Menschliche mit dem Göttlichen benannt wird. Hiemit ist zu vergleichen, was Gregor c. Eunom. 4 [1]) sagt: das Fleisch ist zwar für sich, was der Verstand und die Sinne an ihm wahrnehmen, vermischt aber mit dem Göttlichen bleibt es nicht mehr in seinen eigenen Grenzen und Idiomen, sondern wird in das Höhere, das es beherrscht, aufgenommen; unvermischt aber bleibt die Betrachtung der Idiome des Fleisches und der Gottheit, so lange jedes dieser beiden für sich betrachtet wird.

Man darf aber beide nicht als getrennt für sich betrach-

---

1) Ed. Paris 1615. T. II. p. 161 B. vgl. p. 153 A. 156 A. 157 D. 160 D. 162 D.

ten, sondern in der Vereinigung mit dem Göttlichen ist die vergängliche Natur durch das in ihr überwiegende Princip umgeschaffen und zur Theilnahme an der Macht der Gottheit erhoben worden, gerade so, wie man von einem in das Meer gegossenen Tropfen Essig sagen kann, er sei Meerwasser geworden, weil er seine natürliche Eigenthümlichkeit durch das Übergewicht der unermesslichen Flüssigkeit verliert. Gregor von Nyssa behauptet daher geradezu, dass alles, was Christus dem Fleische nach an sich hatte, in die göttliche und unsterbliche Natur umgewandelt worden ist, Schwere, Form, Farbe, Widerstandsfähigkeit, Weichheit, quantitative Umgrenzung; von allen diesen natürlichen Eigenschaften, die man an ihm wahrnahm, ist in ihm nichts geblieben, indem die Vereinigung mit dem Göttlichen das Niedrige der fleischlichen Natur in die göttlichen Idiome erhob. Was ist diess anders als der entschiedenste Doketismus? Ist alles, was als Eigenschaft der menschlichen Natur an Christus erschien, in die Natur des Göttlichen übergegangen, so ist das Menschliche eine blosse Hülle des Göttlichen, ein wesenloser Schein, und man kann nicht behaupten, dass Christus eine wahrhaft menschliche Natur gehabt habe. Mag dabei auch behauptet werden, an sich, dem Begriff nach, seien Göttliches und Menschliches unvermischt, es ist diess eine blosse Abstraction, welche keine Bedeutung hat. Die Frage ist nicht, was Gott und Mensch, oder Gott und das Fleisch in ihrem abstracten Fürsichsein sind, sondern nur, was sie in ihrer concreten Vereinigung in der Person Christi geworden sind. In dieser Hinsicht gieng die vorherrschende Richtung dahin, in der Person des Gottmenschen das Menschliche dem Göttlichen so unterzuordnen, dass es die blosse Form der Existenz des Göttlichen war, und je mehr man, um dem Vorwurf der Zweiheit zu entgehen, auf die Einheit drang, je inniger die gegenseitige Durchdringung sein sollte, obgleich man dabei immer

annahm, dass das Göttliche in seiner unwandelbaren Identität mit sich selbst bleibe, desto mehr wurde das Menschliche nur ein verschwindendes Moment des Göttlichen, die Erscheinung blosser Schein. Der weitere Schritt, der auf diesem Wege geschehen konnte, konnte nur dazu führen, dass man die Einheit der Person auch als die Einheit der Natur auffasste und bezeichnete. Von Einer Natur hatte schon Apollinaris gesprochen. Geist und Fleisch schlossen sich nach seiner Ansicht in der Person Christi zur Einheit der Natur oder des Wesens zusammen. Auch Gregor von Nazianz hatte das Göttliche und Menschliche wie Geist und Fleisch unterschieden, nur blieb er, wie Gregor von Nyssa, dabei stehen, dass das Göttliche das Vergöttlichende, das Menschliche das Vergöttlichte sei. Von Einer Natur, Einer fleischgewordenen Natur des göttlichen Logos, ist in einer, dem Athanasius zugeschriebenen Schrift: περὶ τῆς σαρκώσεως λόγου die Rede, ebenso in einem Schreiben des römischen Bischofs Julius [1]). Es sind aber diese Schriften nicht als sichere Zeugnisse zu gebrauchen, da ihre Ächtheit zweifelhaft ist. Wie sehr diese Lehrweise in der Tendenz des athanasianischen Lehrbegriffs lag, ist am besten aus den Schriften des Hilarius zu sehen, von welchem zwar die Lehre von Einer Natur nicht ausdrücklich gelehrt wird, aber doch schon alle Voraussetzungen dieser Lehre angenommen sind.

Hilarius von Pictavium gieng von dem Begriff einer Erniedrigung und Beschränkung der Gottheit aus, weil ohne eine solche ein menschlicher Körper die volle Vereinigung der Gottheit mit ihm nicht hätte ertragen können, nahm aber bei der wirklichen Vereinigung des Logos mit dem Menschen ein solches Übergewicht des Göttlichen an, dass er sowohl den Leib, als die Seele Christi aus Gott, oder dem Logos, entste-

1) Bei Mansi Conc. II. S. 1191.

hen liess. *(Christum sibi animam assumsisse ex se et corpus per se.)* Desswegen hatte Christus nach Hilarius nicht denselben Leib und dieselbe Seele, wie die übrigen Menschen, sondern war ihnen nur der Gestalt nach ähnlich, er ass und trank nicht aus Bedürfniss, sondern nur nach der Gewohnheit der Menschen, um dadurch zu beweisen, dass er einen wahren Körper habe; er litt zwar als Mensch, fühlte aber keine Schmerzen. De trinit. 10, 15 f. 23 f. 9, 38. Auch hier haben wir den entschiedensten Doketismus.

Dieser Ansicht gegenüber nun, die alle Realität nur in das Göttliche setzte, und die sowohl desswegen, als wegen ihres Zusammenhangs mit dem nicänisch-athanasianischen Dogma als die vorzugsweise der alexandrinischen Kirche eigenthümliche angesehen werden kann, bildete sich eine andere, die die gerade entgegengesetzte Richtung nahm. Sie wollte neben dem Göttlichen auch dem Menschlichen seine eigene Realität und Selbstständigkeit sichern, und wies daher auf die Geschichte hin, um aus ihr das Menschliche der Person Christi seinem wahren Charakter nach aufzufassen, während jene erstere Ansicht sich ihren Begriff von Christus von einem bestimmten dogmatischen Gesichtspunkt aus bildete. An die Stelle einer Einheit, die das Menschliche vom Göttlichen verschlungen werden liess, setzte sie eine freiere Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, bei welcher zwar die Einheit festgehalten werden sollte, aber keine mystische, sondern nur eine solche, in welcher die Reflexion des Verstandes genau unterschied, was der Gottheit und was der Menschheit angehört. Es ist diess die schon früher charakterisirte theologische Richtung der antiochenischen Schule[1]), deren dogmatische Bedeutung in dieser Lehre besonders hervortreten musste, und gerade die beiden bedeutend-

1) Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 694 ff.

sten Kirchenlehrer dieser Schule, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, haben sich in den noch vorhandenen Fragmenten ihrer Schriften hierüber so erklärt, dass wir den über die Lehre von der Person Christi entstandenen Gegensatz der Ansichten schon deutlich voraus sehen. Diodor von Tarsus erklärte sich in den Fragmenten einer Schrift gegen die Apollinaristen, die in einer lateinischen Übersetzung noch vorhanden sind [1]), auf folgende Weise: *Maria non peperit verbum, sed hominem nobis similem genuit, meliorem vero per omnia, quia de spiritu s. Perfectus ante secula filius perfectum eum, qui ex David probatur, assumsit, filius Dei filium David. Dices ergo mihi: duos filios praedicas? Non dico duos filios David, sed nec duos filios Dei secundum substantiam dico. Adoramus purpuram propter indutum, et templum propter inhabitatorem, formam servi propter formam Dei, agnum propter pontificem, assumtum propter assumentem, formatum in utero virginali propter omnium conditorem.* Das Göttliche verhält sich demnach zum Menschlichen nur wie die Gottheit zu dem Tempel, in welchem sie wohnt. Es ist somit mehr nur ein gewisses äusseres Verhältniss: der Mensch ist das Organ der Gottheit, und alles, was von dem Menschen Jesus Göttliches prädicirt wird, ist auf ihn nur übergetragen.

Die hier zu Grunde liegende Theorie bildete Theodor von Mopsuestia weiter aus. Es war ihm besonders wichtig, sich das Göttliche in einem solchen Verhältniss zum Menschlichen zu denken, dass der Begriff einer freien Entwicklung dadurch nicht aufgehoben wurde. Über die Stelle Luc. 2, 53: „Jesus nahm zu an Alter, Weisheit und Gnade“ u. s. w. bemerkte er: In allem diesem nahm er zu bei Gott und bei den Menschen, die Menschen zwar sahen die Fortschritte, Gott

1) Bei Marius Mercator ed. Baluz. p. 349. Galland. Bibl. P. VIII. S. 705.

aber sah sie nicht nur, sondern bewährte sie auch durch sein Zeugniss, und wirkte mit bei seinen Handlungen. Es ist auch offenbar, dass er desto vollkommener und mit desto grösserer Leichtigkeit als die übrigen Menschen die Tugend vollzog, da Gott in dem Anfange seiner Erzeugung selbst ihn mit sich verbunden hatte, eine grössere Mitwirkung ihm schenkte zur Vollendung dessen, was zum Heil aller erfordert wurde, indem er alle seine Handlungen leitete, ihn zum Vollkommneren antrieb, und ihm seine Arbeiten, mochten sie den Leib oder die Seele angehen, grossentheils erleichterte [1]). Nur erleichtert wurde also Christus durch seine Verbindung mit Gott das Streben nach höherer sittlicher Vollkommenheit, aber auch so konnte er der Kämpfe und Versuchungen nicht überhoben werden, durch welche jede dem Gesetze der Entwicklung unterworfene Natur hindurchgehen muss. Als Zweck der Versuchung Christi sah daher Theodor an, ἵνα καθαρῶς ἀναμάρτητος ὀφθῇ, οὐ τῷ μὴ πειρασθῆναι, ἀλλὰ τῷ φυλάξασθαι πειρασθείς, — ὡς ἄνθρωπος ἀληθῶς πειραζόμενος. Als wahrhaft unsündlich sollte er sich darstellen, nicht dadurch, dass er nicht versucht wurde, sondern dadurch, dass er die Versuchung durch die freie Kraft seines Willens siegreich bestand. Den Vorsatz zur Tugend brachte er aus sich selbst mit, behauptete Theodor a. a. O., und bezog darauf die Stelle Es. 7, 16., die er messianisch erklärte: ehe der Knabe Gutes und Böses erkennt, widerstrebt er dem Bösen, um das Gute zu erwählen, d. h. ehe er zu dem Alter gekommen, in welchem sonst die Menschen zu erkennen im Stande sind, was zu thun, wusste er Gutes und Böses zu unterscheiden, da er etwas Vorzüglicheres vor den

---

1) Vgl. was Leontius von Byz. Contra Nestor. et Eutychem L. III. aus der Schrift des Theodorus von der Menschwerdung anführt. Bibl. Patr. Lugd. T. IX. S. 701. Basnage Thes. monum. eccl. I. S. 585; im griechischen Urtext bei Mai Script. vet. n. coll. VI. S. 300 f.

übrigen Menschen voraus hatte. Die Unsündlichkeit Christi wollte Theodor desswegen nicht läugnen, er behauptete nur, dass auch Christus als Mensch, wie alle andere Menschen, eine wandelbare und versuchbare Natur gehabt habe. Noch weniger konnte er Bedenken tragen, in Ansehung der Erkenntniss Christi ein allmähliges Fortschreiten anzunehmen. Er schrieb ihm zwar auf jeder Stufe seines Alters ein über die Schranken des gewöhnlichen menschlichen Wissens hinausgehendes Wissen zu, erklärte aber solche Stellen, in welchen Christus selbst ein Nichtwissen von sich aussagt, eigentlich. *Ante crucem*, sagt er a. a. O., *eum ignorare reperimus*, d. h. ehe er durch seine Verherrlichung zur Theilnahme an der göttlichen Allwissenheit erhoben worden war. Wie überhaupt Theodor die ganze menschliche Entwicklungsgeschichte in zwei Zustände theilte, in einen Zustand der Wandelbarkeit, und einen Zustand der Unwandelbarkeit, welcher letztere erst nach der allgemeinen Auferstehung eintreten sollte, so sagte er auch von Christus, er sei vor seiner Auferstehung *mutabilis in cogitationibus suis* gewesen, und erst nach derselben *immutabilis* geworden. Desswegen erklärte er auch die Stelle 1 Timoth. 3, 16 ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι von der Christus erst nach seiner Auferstehung im eigentlichen Sinne mitgetheilten Unsündlichkeit [1]). Alles diess setzte nun aber nothwendig voraus, dass Christus eine wahre menschliche Seele gehabt habe. Diess behauptete daher Theodor sehr bestimmt, insbesondere in seinem Werke gegen die Apollinaristen, aus welchem die Acten des genannten Concils einige Auszüge geben. Wie konnte Christus bei den Leiden Furcht empfinden, wenn die Gottheit die Stelle der empfindenden menschlichen Seele bei ihm vertrat? Was bedurfte er in der Nähe der Noth inbrünstigeren Gebets, welches er mit lauter Stimme und vielen

1) Vgl. Acta Concil. oecum. V. Collat. IV. Mansi T. IX. S. 203 f.

Thränen zu Gott emporsandte? Wie wurde er von so grosser Furcht ergriffen, dass ganze Ströme des Schweisses von ihm ausflossen? Die Erscheinung des Engels sei nöthig gewesen, um Christus zu stärken und aufzumuntern. Dieser habe ihn ermahnt, standhaft zu dulden, die Schwäche der menschlichen Natur zu besiegen, er habe ihn hingewiesen auf den Vortheil, welchen er aus seinen Leiden ziehen werde, die bevorstehende Verherrlichung. Was bedurfte die Gottheit des eingebornen Sohns, sagt Theodor weiter, der Salbung durch den heiligen Geist, der Kraft des Geistes zu den Wundern, was bedurfte sie desselben, um zu lernen, um unbefleckt zu erscheinen? Wenn gesagt wird, dass er von dem Geist in die Wüste geführt wurde, so setzt diess doch überhaupt voraus, dass er von dem Geiste geleitet, regiert, belehrt, in seinen Gedanken gestärkt wurde. War aber statt der Seele nur die Gottheit in ihm, so war ihm Kraft genug zu allem, und überflüssig wäre der Beistand des heiligen Geistes gewesen.

Welche Theorie nun über das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in Christus auf der Grundlage solcher Ansichten sich bilden musste, lässt sich leicht beurtheilen. So wenig Theodor behaupten wollte, das Einwohnen Gottes in Christus sei kein anderes gewesen, als sein Einwohnen in den Propheten und Aposteln, und überhaupt in geheiligten und erleuchteten Menschen, so war ihm doch das eine Verhältniss dem andern ganz analog, und er konnte sich kein anderes Verhältniss zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Christus denken, als nur ein solches, bei welchem sowohl der Gottheit als der Menschheit ihre vollkommene Integrität und Eigenthümlichkeit blieb, somit die Einheit beider mehr nur eine moralische, als eine physische oder substanzielle war. In seinem Symbolum in den Acten des Ephesinischen Con-

cils [1]) erklärte er sich so: Man muss in Hinsicht der Menschwerdung wissen, dass der göttliche Logos einen vollkommenen Menschen aus dem Geschlechte Abrahams und Davids angenommen hat, welcher seiner Natur nach dasselbe ist, was die waren, aus deren Geschlecht er war, einen seiner Natur nach vollkommenen, aus einer vernünftigen Seele und einem menschlichen Leibe bestehenden Menschen. Diesen seiner Natur nach uns gleichen Menschen hat er auf eine unaussprechliche Weise mit sich verbunden (ἀπορρήτως συνῆψεν ἑαυτῷ), so dass er ihn nach menschlicher Weise vom Tode versucht werden liess, aber auch von den Todten erweckte, und in den Himmel erhob und zur Rechten Gottes setzen liess. Er erhält von jeder Creatur göttliche Verehrung, da er mit der göttlichen Natur unzertrennlich verbunden ist (ὡς ἀχώριστον πρὸς τὴν θείαν φύσιν ἔχων τὴν συνάφειαν). Wir lehren nicht zwei Söhne oder zwei Herrn, da der göttliche Logos seinem Wesen nach Ein Sohn ist, der Eingeborne des Vaters, mit welchem dieser zur Theilnahme an seiner Gottheit so verbunden ist, dass er an der Benennung und der Ehre des Sohns theilnimmt. Wir lehren Einen Herrn, indem wir zwar vorzugsweise den göttlichen Logos verstehen, welcher seinem Wesen nach Sohn Gottes und Herr ist, aber auch das Angenommene mitverstehen, Jesum von Nazareth, ὡς ἐν τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον συναφείᾳ υἱότητός τε μετέχοντα καὶ κυριότητος. Es ist bezeichnend, dass Theodor für die Einheit, die er in Christus annimmt, den Ausdruck συνάφεια gebraucht, welcher mehr nur eine äussere Zusammenfügung, als eine innere gegenseitige Durchdringung zur Einheit bedeutet. Jesus ist das Organ, dessen sich die Gottheit bediente, der Tempel, in welchem sie wohnte, oder Gott und Mensch sind in Christus eins, wie Mann und Frau Ein Leib genannt werden,

1) Actio VI. bei Mansi T. IV. S. 1347.

durch welche Vergleichung Theodor diese Einheit erläuterte. Man kann daher zwar von Einer Person reden, sofern die menschliche Natur in die Gemeinschaft der göttlichen aufgenommen worden ist, sieht man aber auf den Unterschied der Gottheit und Menschheit, so kann man ebenso gut von zwei Personen, als von zwei Naturen reden. *Quando naturas discernimus*, sagt Theodor in den Acten des fünften Conc. Collat. 4, 29, *perfectam naturam Dei verbi dicimus et perfectam personam, nec enim sine persona est subsistentiam dicere perfectam, perfectam autem et hominis naturam et personam similiter.* Eine reelle Übertragung der Prädicate der beiden Naturen konnte er nicht zugeben. *Non existimandum nobis est deum de virgine natum esse, nisi forte idem existimandum nobis est quod natum est, et quod est in nato templo, et qui in templo est Deus Verbum.* Nur beziehungsweise konnte er solche Ausdrücke, wie z. B. θεοτόκος, von der Maria gelten lassen.

Der nestorianische und eutychianische Streit [1]).

So standen zwei divergirende Lehrweisen einander gegenüber, von welchen die eine die Zweiheit der Naturen so hervorhob, dass sie zur Zweiheit der Personen zu werden schien, die andere nur von Einer Natur gesprochen wissen wollte. Die erstere Lehrweise gehörte der antiochenischen, die letztere der alexandrinischen Kirche an. Wenn auch die früher genannte Schrift, in welcher von einer μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη die Rede ist, nicht von Athanasius selbst ist, so gehört sie doch ohne Zweifel der alexandrinischen Kirche an, und bezeichnet daher treffend den Gegensatz zu der antiochenischen Lehrweise. Wie gewöhnlich ein solcher Gegensatz der Ansichten, wenn er einmal factisch vorhanden ist, um

1) Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 727 ff.

in einen offenen Streit auszubrechen, nur eines äussern Anlasses bedarf, welcher schon durch ein einzelnes Wort gegeben werden kann, so war es hier das Wort θεοτόκος, das eine der heftigsten und langwierigsten Streitigkeiten herbeiführte.

Nestorius, welcher als Presbyter der antiochenischen Kirche im Jahr 428 Patriarch von Konstantinopel geworden war, fand hier in den herrschenden dogmatischen Vorstellungen und Ausdrücken manches, was mit seiner antiochenischen Lehrweise nicht ganz zusammenstimmte, und von ihm, wie er überhaupt als ein Mann von strengen Grundsätzen und von frommem Eifer in seiner neuen Würde sich sogleich sehr thätig zeigte, alles Häretische zu unterdrücken, zum Gegenstand einer besondern Aufmerksamkeit gemacht wurde. Doch kam der unmittelbare Anlass des Streits nicht von ihm selbst, wohl aber aus seiner nächsten Umgebung. Sein vertrauter Freund, der Presbyter Anastasius, welcher mit ihm von Antiochien nach Konstantinopel gekommen war, rief einst in einer Predigt aus: Keiner nenne die Maria Mutter Gottes, denn sie war ein Mensch, Gott kann aber von keinem Menschen geboren werden. Diess erregte als offener Angriff auf ein der Maria längst vielfach gegebenes Prädicat, und wie man es nahm, auf die göttliche Würde Christi selbst, sogleich so grosses Aufsehen, dass Nestorius nicht müssiger Zuschauer des Streits bleiben zu dürfen glaubte. Zur Vertheidigung seines Freundes hielt er eine Predigt (die erste unter den in der lateinischen Übersetzung des Marius Mercator vorhandenen [1]), in welcher er sich so erklärte: „Wie kann die Maria θεοτόκος sein? Hat denn Gott eine Mutter? Dann müssten ja die Heiden Recht haben, die ihren Göttern Mütter geben, und Paulus ein Lügner sein, welcher von der Gottheit Christi sagt,

1) Ed. Baluz. p. 53 ff., Gall. Bibl. P. VIII. S. 629 ff. Vgl. die griech. Fragmente aus den Schriften des Nestorius bei Mansi IV. S. 1197 ff.

er sei ἀπάτωρ καὶ ἀμήτωρ. Die Maria hat Gott nicht geboren, ein Geschöpf den Unerschaffenen, sondern sie hat einen Menschen geboren, der das Organ der Gottheit ist. Der h. Geist hat nicht den Logos geschaffen, sondern dem Logos aus der Jungfrau einen Tempel gebildet, welchen er bewohnte. Wegen des Tragenden verehre ich den Getragenen, wegen des Verborgenen bete ich an den Sichtbaren. Ungetrennt von dem Sichtbaren ist Gott, desswegen trenne ich die Ehre des Nicht-Getrennten nicht. Ich trenne die Naturen, betrachte aber die Verehrung als Eine."

Es ist durchaus die Lehrweise der antiochenischen Dogmatik, welche Nestorius in mehreren Predigten vortrug. Wie Theodor von Mopsuestia bezeichnete er das Verhältniss der beiden Naturen als eine συνάφεια. Der Apostel Paulus rede Röm. 9, 5 von Christus zuerst als dem Menschen, καὶ τότε τῇ τοῦ θεοῦ συναφείᾳ θεολογεῖ τὸ φαινόμενον, ἵνα μηδεὶς ἀνθρωπολατρείαν τὸν χριστιανισμὸν ὑποπτεύσῃ. Es sei zwar die innigste Vereinigung, ἄκρα συνάφεια, aber keine Vergötterung der menschlichen Natur, keine ἀποθέωσις. Dem Nestorius schienen demnach solche Ausdrücke und Vorstellungen, wie θεοτόκος, etwas heidnisches zu haben, wovon das Christenthum gereinigt werden müsse. Wie die Sache von Anfang an vorzüglich in Predigten behandelt worden war, so folgte nun eine Controvers-Predigt auf die andere, wodurch die Theilnahme auch unter den Laien immer allgemeiner werden musste. Unter den Predigern, die gegen Nestorius auftraten, zeichnete sich am meisten Proclus aus, welcher früher zum Bischof von Cyzicus ernannt, aber nicht angenommen worden war, und sich seitdem in Konstantinopel aufhielt, wo er sich sogar Hoffnung auf das Patriarchat gemacht hatte. Er hielt in Gegenwart des Nestorius eine Predigt, die voll der schwülstigsten Lobpreisungen der Maria war [1]). Auch Nestorius hielt nun gegen

1) Mansi IV. S. 578 ff.

ihn eine Reihe von Predigten, in welchen er jedoch einen Beweis seiner Mässigung dadurch gab, dass er erklärte, wenn einer der Einfältigen die Maria θεοτόκος nennen wolle, so sei er nicht gegen dieses Wort, wofern man nur die Maria nicht zur Göttin mache (ἐμοὶ πρὸς τὴν φωνὴν φθόνος οὐκ ἐστὶ, μόνον μὴ ποιείτω τὴν παρθένον θεάν) [1]). Nach der heiligen Schrift aber, von welcher man nicht abweichen dürfe, sei nicht Gott, sondern Jesus Christus, der Sohn Gottes, der Herr von der Maria geboren worden. Desswegen sei die Maria nicht θεοτόκος, sondern χριστοτόκος zu nennen.

Während auf diese Weise der Streit in Konstantinopel immer weiter um sich griff, und ein Gegensatz von Parteien sich bildete, von welchen die dem Nestorius entgegenstehende seine Lehre öffentlich für die Irrlehre Pauls von Samosata erklärte, wurde an einem andern Orte von einem Manne Kenntniss von der Sache genommen, dessen Herrschsucht und Ehrgeiz ihm hierin sogleich eine erwünschte Gelegenheit zeigte, als Gegner des Patriarchen von Konstantinopel aufzutreten. Dieser Mann war der Bischof oder Patriarch Cyrillus von Alexandrien. Er wählte zum Gegenstand des Osterprogramms, das nach einer alten Sitte der alexandrinischen Kirche der Bischof vor der Fastenzeit erliess, die Lehre von dem Verhältniss der beiden Naturen in Christus, und sprach sich sowohl in dieser Schrift, als auch in einem Schreiben, das er nach dem Osterfest an die ägyptischen Mönche richtete, über diese Lehre so aus, dass sich daraus das Prädicat θεοτόκος als nothwendige Folge ergab. Um jedoch, da er in diesen beiden Schreiben nur gewisse ihm zugekommene böse Gerüchte als Veranlassung angab, dem Vorwurf einer leidenschaftlichen Verketzerungssucht zu begegnen, erklärte er in einem neuen Schreiben, das er bekannt machte, es sei ihm

1) Sermo 5 bei Marius Mercator (ed. Garnier T. II. S. 30).

nur um die Sache des Glaubens zu thun, er habe es für seine Pflicht gehalten, bei einem öffentlich gegebenen Ärgerniss nicht zu schweigen. Wie wenn es ganz seine Absicht gewesen wäre, seinem Gegner nur Schritt für Schritt näher zu rücken, schrieb er nun an Nestorius selbst, indem er sich zwar auch jetzt noch den Schein gab, wie wenn es ihm nur um eine Rechtfertigung seiner selbst zu thun wäre, und wie wenn er selbst noch nicht glauben könnte, dass jene überall bekannt gewordene und bereits auch wahrscheinlich durch Cyrill selbst dem römischen Bischof Cölestin zugekommene Predigt des Nestorius wirklich von ihm herrühre, zugleich aber diesem die Aufforderung sehr nahe legte, das von ihm gegebene Ärgerniss dadurch wieder gut zu machen, dass er sich nicht länger bedenke, die Maria θεοτόκος zu nennen. Nestorius antwortete mit Ruhe und Mässigung in einem Schreiben, in welchem er auf die Consequenzen einer Theorie aufmerksam machte, die Gott als leidensfähig darstelle, und auf's neue an die Lehre der Schrift erinnerte, die rein menschliche Prädicate nicht der Gottheit, sondern nur Christus beilege. Nach diesem Anfang des Streits leitete Cyrill die weitere Ausführung seiner Plane dadurch ein, dass er sich nun in genaue Verbindung mit der Gegenpartei des Nestorius in Konstantinopel setzte, und Versuche machte, sich am kaiserlichen Hofe, bei dem Kaiser Theodosius II., der Kaiserin Eudokia und der Schwester des Kaisers, Pulcheria, Eingang zu verschaffen. Hauptsächlich aber sollte ihm der römische Bischof Cölestin für seine Zwecke behülflich sein. Er sandte demselben durch den Diaconus Posidonius einen in manchen Punkten nicht sehr treuen Bericht über die Irrlehren des Nestorius [1]), und stellte es, um ihn für sich zu gewinnen, der gleichsam oberrichterlichen Entscheidung des römischen Bischofs anheim,

1) Commonitor. dat. Posidon. bei Mansi IV. S. 548.

ob dem Nestorius die Kirchengemeinschaft aufzukündigen sei. Da Nestorius gerade damals durch eine, den pelagianischen Streit betreffende Sache veranlasst worden war, an den römischen Bischof zu schreiben, und aus dieser Veranlassung demselben auch von dem in Konstantinopel entstandenen Streit Nachricht gegeben hatte, obgleich keineswegs in einem der Anmassung desselben so entgegenkommenden Tone, wie Cyrill, so glaubte Cölestin, welcher weit mehr Sinn für hierarchische Ansprüche, als für dogmatische Fragen hatte [1]), und auch schon wegen der Aufnahme einiger aus dem Abendlande vertriebener Pelagianer ein Vorurtheil gegen Nestorius hatte, mit dem entscheidenden Urtheilsspruch nicht lange zögern zu dürfen. Er hielt eine Synode in Rom, die den Ausspruch that, wenn Nestorius nicht binnen zehn Tagen nach dem Empfang des zu Rom ausgesprochenen Urtheils einen schriftlichen Widerruf ausstelle, und seine Übereinstimmung mit der römischen und alexandrinischen Kirchenlehre in Hinsicht der Geburt des Christus, der unser Gott sei, bezeuge, so solle er von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und nicht mehr als Patriarch anerkannt werden. Mit der Vollziehung dieses Urtheilsspruchs wurde Cyrill beauftragt, welcher sogleich dazu Anstalt traf, und im Namen einer im Jahr 430 in Alexandrien gehaltenen Synode den Nestorius zum dritten- und letztenmale zum Widerruf aufforderte. Um ihm vorzuschreiben, was er zu widerrufen habe, setzte Cyrill die zwölf Anathematismen auf [2]), die ein sehr bedeutendes Moment in der Geschichte dieser Streitigkeiten sind [3]). Diesen Anathema-

---

1) Nestorius sagte von ihm bei Mansi T. V. S. 762, er sei *simplicior, quam qui posset vim dogmatum subtilius penetrare.*

2) Bei Mansi T. IV. S. 1081 f.

3) Die wichtigsten derselben, aus welchen der Gegensatz der beiderseitigen Lehrbegriffe sogleich erhellt, sind folgende: 1. Wenn einer nicht bekennt, dass der Immanuel in Wahrheit Gott sei, und desswegen die

tismen setzte Nestorius ebenso viele andere entgegen [1]), in welchen er sich gegen eine ἕνωσις φυσικὴ und gegen Eine Natur ebenso bestimmt erklärte, wie sich Cyrill gegen eine blosse συνάφεια und gegen zwei Hypostasen erklärt hatte [2]). Es war natürlich, dass jeder Theil den Lehrbegriff des Gegners in seinem Extrem auffasste, und Consequenzen aus ihm zog, die dieser nicht anerkennen konnte, gleichwohl hatten die Anathematismen Cyrill's die Folge, dass sein Streit nicht mehr blos als ein persönlicher Streit mit Nestorius, sondern als ein Gegensatz gegen die Lehrweise der antiochenischen oder orientalischen Kirche erschien. Der Bischof Johannes von Antiochien, welcher an der Spitze der Orientalen stand,

---

h. Jungfrau θεοτόκος, denn sie hat fleischlich (σαρκικῶς) den fleischgewordenen Logos aus Gott geboren, der sei Anathema. 2. Wenn einer nicht bekennt, σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον und Christus sei mit seinem eigenen Fleische eins, derselbe Gott und zugleich Mensch, der sei Anathema. 3. Wenn einer bei dem Einen Christus die Hypostasen nach der ἕνωσις trennt, μόνῃ συνάπτων αὐτὰς συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν, ἤγουν αὐθεντίαν ἢ δυναστείαν, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον συνόδῳ τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικήν, der sei Anathema. 4. Wenn einer die in den evangelischen und apostolischen Schriften vorkommenden Ausdrücke zwei Personen oder Hypostasen zutheilt und die einen nur auf den Menschen, die andern nur auf den göttlichen Logos bezieht, der sei Anathema. 8. Wenn einer zu sagen wagt, der angenommene Mensch müsse mit dem göttlichen Logos angebetet, mit ihm verherrlicht werden und heisse mit ihm Gott, wie ein anderer mit einem andern (denn das hinzugesetzte: „mit" nöthigt zu dieser Vorstellung), und wer nicht vielmehr mit Einer Anbetung den Immanuel ehrt, der sei Anathema.

1) Bei Mar. Merc. ed. Migne S. 909 ed. Baluz. S. 142 ff. Mansi IV. S. 1099.

2) So wird z. B. in dem ersten Anath. das Anathema über denjenigen ausgesprochen, der behauptet, der göttliche Logos sei in das Fleisch verwandelt worden, das er angenommen ἐν σχηματισμῷ τῆς θεότητος ἑαυτοῦ, ἵνα σχήματι εὑρεθῇ ὡς ἄνθρωπος. Der fünfte Anath.: *si quis post assumtionem hominis naturaliter Dei filium unum esse audet dicere, cum sit et Emmanuel, anath. s.* Der sechste Anathematismos spricht das Anathema über denjenigen aus, der die menschliche Natur Christi für gleich ungeschaffen mit dem göttlichen Logos hält.

hatte zwar in Folge der von Rom und Alexandrien erhaltenen Schreiben den Nestorius sehr gebeten, aus Liebe zum Frieden, um es nicht zu einer neuen Spaltung der orientalischen und occidentalischen Kirche kommen zu lassen, nachdem die so lange aufgehobene Kirchengemeinschaft kaum wieder hergestellt worden war, soweit nachzugeben, dass er das Wort θεοτόκος nicht geradezu verwerfe, worauf Nestorius, wie schon früher, wiederholt erklärte, dass er an und für sich nicht gegen dieses Wort sei, wofern man nur die beiden Naturen unterscheide, und es als Bezeichnung ihrer Vereinigung nehme (*propter unitionis rationem, quae facta est ex ipso angeli vocum principio, quas de conceptione locutus est*) [1]). Nun aber, nachdem die Cyrillischen Anathematismen erschienen waren, war der Bischof Johannes selbst der Meinung, dass ihnen im Namen der orientalischen Kirche eine öffentliche Widerlegung entgegen zu setzen sei. Auf seine Aufforderung schrieb Theodoret, Bischof von Cyrus, die schon früher genannte Schrift gegen Cyrill's Anathematismen [2]). In der Apo-

1) S. Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen des vierten und fünften Jahrhunderts. Leipzig 1780—1784. III. S. 563.

2) Aus ihr sind einige Hauptsätze auszuheben. (Opp. Theod. ed. Schulze V. S. 1 ff.) Gegen den ersten Anathematismus sagte Theodoret: Wir behaupten, dass der göttliche Logos nicht seiner Natur nach Fleisch geworden, noch in's Fleisch verwandelt worden ist, sondern er hat das Fleisch angenommen und wohnte unter uns, er ist aber nicht seiner Natur nach aus der Jungfrau empfangen und gebildet worden, sondern hat sich selbst einen Tempel im Leibe der Jungfrau gebildet, und war mit dem Gebildeten und Gezeugten zusammen, wesswegen wir auch die heil. Jungfrau θεοτόκος nennen, οὐχ ὡς θεὸν φύσει γεννήσασαν, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπον τῷ διαπλάσαντι αὐτὸν ἡνωμένον θεῷ. Gegen den zweiten Anathematismos: Von einer ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν wissen wir durchaus nichts: soll die ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν so viel sein als eine κρᾶσις σαρκὸς καὶ θεότητος, so widersprechen wir mit allem Nachdruck und erklären es für eine Blasphemie. Gegen den dritten: die beiden Worte συνάφεια und σύνοδος sind gleichbedeutend. Eine Person (πρόσωπον) und Einen Sohn und Christus zu bekennen, ist fromm, aber zwei vereinigte Hypostasen oder Naturen zu behaupten, ist nicht ungereimt, sondern consequent.

logie, in welcher Cyrill seine Anathematismen gegen Theodoret zu rechtfertigen suchte, protestirte er gegen die Behauptung, dass er in Beziehung auf den fleischgewordenen Logos eine σύγχυσις, oder einen φυρμὸς, oder eine τροπὴ und ἀλλοίωσις annehme. Diesen Vorwurf machte auch Nestorius immer der Lehre Cyrill's und seiner Partei [1]). Desswegen verglich Nestorius diese Lehre mit der arianischen und apollinaristischen Ketzerei. Dagegen schrieb Cyrill seinen Gegnern die Meinung zu, ἄνθρωπον συνῆφθαι θεῷ σχετικῶς, κατὰ μόνην τὴν ἀξίαν, ἤγουν αὐθεντίαν, καὶ κατὰ τὴν τῆς υἱότητος ὁμωνυμίαν. Κατὰ φύσιν sei die Vereinigung geschehen, das heisse nicht σχετικῶς, ἀλλὰ κατὰ ἀλήθειαν. Wenn Theodoret von der Menschheit Christi behauptete, dass sie in dem Zeitpunkte des irdischen Lebens nur so viel gewusst habe, als die inwohnende Gottheit ihr offenbarte, so glaubte Cyrill eine solche von dem inwohnenden Gott verliehene abgemessene Offenbarung mache Christus zu einem blossen Propheten, und wollte daher das Nichtwissen nur für etwas halten, was sich Christus mit dem übrigen nach einer besondern Veranstaltung zueignete, obgleich er keine Schranken seines Wissens hatte, sondern mit dem Vater allwissend war. Es finde bei ihm auf gleiche Weise τὸ εἰδέναι καὶ τὸ μὴ εἰδέναι δοκεῖν statt [2]). Das Nichtwissen sei also blos dem Schein nach ein solches. Dieser Doketismus, auf welchen Cyrill's Lehre zuletzt führte, gab dem Nestorius Veranlassung, sie des Manichäismus zu beschuldigen.

Wie Nestorius das Objective nur in dem Unterschied der

---

1) *Dominicam in homine unionem*, sagte er in seinen Briefen an Cölestin, *ad cujusdam contemperationis confusionem passim commiscent — carnem conjunctam deitati ad deitatem transisse blasphemant. — Corporis passiones audent superfundere deitati unigeniti, et immutabilitatem deitatis ad naturam corporis transisse confingunt, et utramque naturam contemperationis mutabilitate confundunt.* Mansi IV. S. 1021. 1024.

2) Opp. Theod. a. a. O. S. 28.

Naturen sah und die Einheit nur in die Vorstellung setzte, so war dagegen dem Cyrill die Einheit so sehr das Reale, dass der Unterschied ein blos ideeller zu sein schien. Die Einheit der Person in dem Unterschied der Naturen so viel möglich in ihrer objectiven Realität festzustellen, ist das Hauptbestreben Cyrill's, und seine Stellung zum Dogma ist in dieser Hinsicht dieselbe, wie die des Apollinaris. Es sind, lehrt Cyrill, durch eine unbegreifliche Vereinigung ungleiche und verschiedenartige Naturen eins geworden [1]). Sobald einmal die Vereinigung geschehen ist, kann an keine Trennung mehr gedacht werden, und man darf sich den Emmanuel nicht als Gott für sich und Menschen für sich vorstellen. Zwar erscheinen auch nach der Vereinigung zwei, und der Verstand verweilt bei der Betrachtung der Verschiedenheit der Naturen, aber in dieser Betrachtung stellt sich zugleich der Zusammenschluss der Naturen zur Einheit dar. Diese Einheit ist keine Vermischung der beiden Naturen, keine Verwandlung der einen in die andere, diess würde mit der absoluten Unwandelbarkeit Gottes streiten, Gott hört nicht auf Gott zu sein, ebensowenig ist das Fleisch in die göttliche Natur verwandelt, weil ja sonst Gott nicht wahrhaft Fleisch geworden wäre. So unermesslich gross der Unterschied der Gottheit und der Menschheit ist, es sind dennoch beide in Christus eins geworden. Aus dieser wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen, vermöge welcher derselbe als Gott zugleich Mensch, und als Mensch zugleich Gott ist, leitet Cyrill die nothwendige Consequenz ab, dass Gott als Mensch geboren, oder die Jungfrau Gottesgebärerin ist. Aber so ist ja Gott geboren, und es folgt hieraus die ungereimteste aller Behauptungen, dass der Schöpfer der Äonen, der mit Gott dem Vater gleich ewige Logos, durch die Geburt des Fleisches seinen Anfang genommen

1) A. a. O. S. 13.

habe. Dagegen kann Cyrill nicht ernstlich genug protestiren, er glaubt aber alles Anstössige schon dadurch abgeschnitten zu haben, dass er, so oft er von der Geburt Christi spricht, nicht unterlässt, die Bestimmung hinzuzusetzen, dass Gott nur nach dem Fleisch, auf fleischliche Weise, oder als Mensch geboren sei. Die Frage ist nur, ob nicht durch diese Unterscheidung, wenn also Christus als Mensch ist, was er als Gott nicht ist, doch wieder die Einheit aufgehoben wird, die der Voraussetzung nach stattfinden soll. Und wie können denn auch nur die beiden Behauptungen mit gleicher Berechtigung neben einander stehen, dass der Logos als Gott schlechthin unwandelbar und unverändert ist, und doch Mensch geworden ist? Entweder ist er also nicht wahrhaft und wirklich Mensch geworden, wie er überhaupt nichts erst werden kann, oder wenn er wahrer und wirklicher Mensch ist, so ist er es nicht erst geworden, sondern an sich. Auf die Seite der letztern Behauptung wurde Cyrill immer wieder hingetrieben, wenn er den von ihm aufgestellten Begriff der Einheit in seinem wahren Sinne festhalten wollte. Da Cyrill, ob er gleich von einer menschlichen Natur gar nicht reden wollte, doch alle menschlichen Prädicate Christus beilegte, so kann er sie nur so zu Eigenschaften der Einen Natur des fleischgewordenen Logos gemacht haben, wie in der katholischen Transsubstantiationslehre die Accidenzien von Brod und Wein ohne ihre eigentliche Substanz von der Substanz des Leibs und Bluts getragen werden. Getrennt gleichsam von der menschlichen Natur sind sie in die göttliche Natur aufgenommen und durch diese Aufnahme verwandelt oder verklärt, wie denn Cyrill wirklich von einer Verklärung und Vergöttlichung der menschlichen Natur sprach. Hätte daher Cyrill das Unbegreifliche und Unaussprechliche der Menschwerdung des Logos näher zu erklären versucht, er hätte es nur in das Wunder setzen können, dass Eigenschaften äusserlich sichtbar existi-

ren, ohne der substanziellen Natur, die sie zu ihrer Voraussetzung haben, auch wirklich zu inhäriren. Was man in der Folge die Anypostasie der menschlichen Natur nannte, findet sich der Sache nach schon bei Cyrill darin, dass er Christus alles Menschliche zuschrieb, ohne doch die Realität der menschlichen Natur anzuerkennen. Unvermeidlich musste so die Lehre Cyrill's einen gewissen doketischen Charakter erhalten, wie sich z. B. in Ansehung des Wissens Christi zeigt.

Nachdem Cyrill und Cölestin sich solche Schritte gegen Nestorius erlaubt, und die orientalischen Bischöfe sich bereits auf die angegebene Weise ausgesprochen hatten, stand die Sache so, dass der kaiserliche Hof, zumal da auch andere kirchliche Angelegenheiten zur Entscheidung gebracht werden sollten, die schon früher beschlossene Synode zu veranstalten für nothwendig hielt. Ein kaiserliches Ausschreiben vom November des J. 430 berief alle Metropoliten des Reichs auf Pfingsten des folgenden Jahrs nach Ephesus. An Cyrill wurde noch ein besonderes Schreiben erlassen, in welchem ihm in sehr starken Ausdrücken die kaiserliche Unzufriedenheit darüber zu erkennen gegeben wurde, dass er Unruhen und Spaltungen in der Kirche erregt, und mit tadelhaftem Vorwitze sich in die Angelegenheiten des Hofs eingemischt habe. Als die Zeit der Eröffnung der Synode herannahte, erschien Cyrill mit einer grossen Zahl ägyptischer Bischöfe in Ephesus. Auch Nestorius hatte sich eingefunden. Nur die Orientalen waren durch verschiedene Umstände, durch eine Hungersnoth, die in Antiochien herrschte und Volksbewegungen veranlasste, und durch Überschwemmungen, die das Reisen erschwerten, verhindert, zur bestimmten Zeit einzutreffen. Ungeachtet man bereits sechzehn Tage auf sie gewartet hatte, und wusste, dass sie nur wenige Tagereisen noch entfernt seien, liess sich doch Cyrill weder durch die Protestationen des kaiserlichen Bevollmächtigten Candidian, noch durch die Weigerung des

Nestorius und mehrerer Bischöfe, an solchen Verhandlungen theilzunehmen, abhalten, noch vor der Ankunft der Orientalen die Synode zu eröffnen, deren kurzes Resultat war, dass die Schriften Cyrill's gegen Nestorius als die reinste Darstellung der wahren Lehre gepriesen, die des Nestorius verworfen und über ihn selbst, da seine Weigerung, vor der Versammlung zu erscheinen, nur als eine Anerkennung seiner Schuld gelten sollte, das Absetzungsurtheil ausgesprochen wurde. Die Synode sprach es, wie sie sagte, nach vielen Thränen aus, und bediente sich dabei folgender Formel, die in Ephesus öffentlich angeschlagen und durch Herolde in der ganzen Stadt bekannt gemacht wurde: Unser von Nestorius verlästerter Herr Jesus Christus hat durch diese heiligste Synode bestimmt, dass derselbe von der bischöflichen Würde und von dem ganzen Collegium der Priester ausgeschlossen sei. Indess waren die Orientalen mit dem Bischof Johannes von Antiochien in Ephesus angekommen [1]). Entrüstet über das Verfahren Cyrill's hielten auch sie eine Synode, auf welcher sie über Cyrill und den ihm hauptsächlich als Werkzeug dienenden Bischof Memnon von Ephesus das Absetzungsurtheil aussprachen, und allen, die an der cyrillischen Synode theilgenommen hatten, die Kirchengemeinschaft aufkündigten, bis sie Cyrill's Anathematismen verdammen würden. Auch dieses Urtheil wurde, wie das der cyrillischen Synode, öffentlich bekannt gemacht und gleichfalls dem Kaiser zugesandt.

Der Kaiser, welcher schon früher gezeigt hatte, dass es keineswegs seine Absicht sei, Nestorius der Leidenschaft Cyrill's aufzuopfern, sprach sogleich sein Missfallen über ein so gesetzwidriges und gewaltthätiges Verfahren aus, und erklärte, dass er nur einen von der ganzen Synode nach gemeinsamer Berathung gefassten Beschluss bestätigen werde. Je

1) Mansi IV. S. 1212.

weniger sich Cyrill bei dieser Stimmung des Hofes den gewünschten Erfolg versprechen konnte, desto mehr glaubte er nun einen neuen, seiner würdigen Weg einschlagen zu müssen. Er wusste einen alten Archimandriten in Konstantinopel, mit Namen Dalmatius, welcher beim Volk und selbst bei dem Kaiser in hohem Ansehen stand, von der der Kirche drohenden Gefahr so zu überzeugen, dass dieser Heilige, welcher seit acht und vierzig Jahren seine Zelle nicht verlassen hatte, sich nun in Bewegung setzte, um an der Spitze einer grossen Schaar von Mönchen und Äbten, die in wechselnden Chören Psalmen sangen, in feierlicher Procession mit brennenden Wachskerzen zum kaiserlichen Palast zu ziehen. Der Eindruck dieser Scene bestimmte den Kaiser, das Versprechen zu geben, dass Abgeordnete der cyrillischen Partei nach Konstantinopel kommen dürfen. Cyrill schickte nun drei Bischöfe seiner Partei nach Konstantinopel, die zwar nicht ohne Erfolg für seine Zwecke thätig waren, aber doch noch von vielen Seiten auf Hindernisse stiessen. Die überwiegende Partei wünschte vor allem Herstellung der Ruhe. Es geschah daher keineswegs nur im Interesse der cyrillischen Partei, dass der *Comes sacrorum* (Staatssecretär) Johannes mit einem Schreiben nach Ephesus geschickt wurde, nach welchem die drei von der Synode abgesetzten Bischöfe abgesetzt bleiben, die Mitglieder der Synode aber auf Beilegung aller Streitigkeiten ernstlich bedacht sein sollten. Allein schon in der Versammlung, in welcher das kaiserliche Schreiben vorgelesen wurde, kam es zum heftigsten Tumult und Streit zwischen beiden Parteien, und alle Bemühungen der kaiserlichen Staatsbeamten, die beiden Parteien zu einem Vergleich zu bewegen, wurden durch die Leidenschaft der cyrillischen Partei so sehr vereitelt, dass derselbe dem Kaiser den Vorschlag machte, Abgeordnete von beiden Theilen kommen zu lassen, und die Sache persönlich zu untersuchen. Der Kaiser nahm diesen Vorschlag an, und

berief acht Bischöfe von jeder Partei als Abgeordnete nach Konstantinopel. Er hatte dabei keine andere Absicht, als beiden Parteien das gleiche Recht zu ertheilen; aber doch war nun eben diess der Wendepunkt, welcher immer mehr alles zum Vortheil der cyrillischen Partei entschied. Während dem Nestorius, welcher schon früher sich selbst bereit erklärt hatte, in die alte Ruhe seines klösterlichen Lebens zurückzukehren, nun die Antwort gegeben wurde, es seien bereits alle Anstalten getroffen, dass er auf die bequemste und ihm erwünschteste Weise in sein Kloster wieder zurückkehren könne, brachte er die cyrillische Partei durch Einschmeichlungen, Bestechungen und Ränke aller Art, und besonders auch durch den Fanatismus der Mönche, die sie für ihr Interesse in Bewegung zu setzen wusste, bald dahin, dass der schwache Kaiser nicht mehr, wie er wollte, handeln konnte. Die orientalischen Abgeordneten, welche, wie die cyrillischen, den Befehl erhalten hatten, in Chalcedon zurückzubleiben, nicht aber, wie später den cyrillischen gestattet wurde, nach Konstantinopel sich begeben durften, wohin sogar Cyrill selbst kam, sahen bald, dass ihr längerer Aufenthalt völlig vergeblich sei, und baten daher den Kaiser selbst, wofern keine unparteiische Untersuchung stattfinden solle, sie selbst von Chalcedon und die übrigen Bischöfe ihrer Partei von Ephesus zu entlassen. Der Kaiser gestattete diess, und gab dabei zugleich die Entscheidung, das über Nestorius ausgesprochene Absetzungsurtheil solle gültig bleiben, Cyrill aber und Memnon in ihre Bisthümer wieder eingesetzt sein. Auch die ägyptischen Bischöfe wurden nun von Ephesus entlassen. Da man aber bei der Aufopferung der Person des Nestorius nicht die Absicht hatte, dem cyrillischen Lehrbegriff den unbedingten Vorzug vor dem des Nestorius oder dem antiochenischen zu geben, so begannen nun, um einen Vergleich zu Stande zu bringen, Unterhandlungen, deren Hauptgegenstand Cyrill's

Anathematismen waren, die die Orientalen verdammt, Cyrill allgemein anerkannt wissen wollte. Cyrill wandte auf's neue alle seine gewohnten Mittel, besonders die schamlosesten Bestechungen an, um es am kaiserlichen Hofe durchzusetzen, dass seine Anathematismen den Orientalen aufgedrungen würden, sah sich aber doch genöthigt, von seiner Orthodoxie etwas nachzulassen.

Durch die Unterhandlungen des Bischofs Paulus von Emesa, welchen die Orientalen als Abgeordneten nach Alexandrien schickten, kam im J. 432 folgender Vergleich zwischen den Orientalen und Cyrill zu Stande: Der Bischof Johannes von Antiochien, welcher bei der Stimmung des Hofes sich des Nestorius nicht länger annehmen zu dürfen glaubte, gab seine Einwilligung zu der Verdammung desselben, dem Cyrill wurde zwar der ausdrückliche Widerruf seiner Anathematismen erlassen, dagegen musste er ein von dem Bischof Paulus ihm vorgelegtes Glaubensbekenntniss unterzeichnen. Es war dasselbe, das die Orientalen von der ephesinischen Synode aus dem Kaiser vorgelegt, und wie man glaubt, Theodoret verfasst hatte, nur war der Eingang, in welchem die cyrillische Lehre verdammt worden war, abgeändert und der Schluss weggelassen [1]). Im Eingange wird die Maria θεοτόκος genannt, und gesagt, dass sie der Lehre der Schrift und der παράδοσις der heiligen Väter folgen [2]). Nun folgt die Formel selbst: „Wir bekennen unsern Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, den Eingebornen, vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen mit einer vernünftigen Seele und einem Leib, von Ewigkeit her aus dem Vater gezeugt nach der Gottheit, in der letzten Zeit als derselbe um unser und unsers Heils

1) Griechisch bei Mansi V. S. 302, latein. ebd. S. 781.

2) Οὐδὲν τὸ σύνολον προστιθέντες τῇ τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ ἐκτεθείσῃ πίστει· ὡς γὰρ ἔφθημεν εἰρηκότες πρὸς πᾶσαν ἐξαρκεῖ καὶ εὐσεβείας γνῶσιν, καὶ πάσης αἱρετικῆς κακοδοξίας ἀποκήρυξιν.

willen aus der Jungfrau Maria nach der Menschheit, gleichen Wesens mit dem Vater nach der Gottheit und gleichen Wesens mit uns nach der Menschheit, δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν. Desswegen bekennen wir Einen Christus, Einen Sohn und Einen Herrn. Nach diesem Begriff der ἀσύγχυτος ἕνωσις bekennen wir die heilige Jungfrau als θεοτόκος, weil der göttliche Logos Fleisch und Mensch geworden und in dem Moment der Empfängniss den aus ihr genommenen Tempel mit sich einigte. Was aber die evangelischen und apostolischen Ausdrücke von dem Herrn betrifft, so wissen wir, dass die Theologen sie theils als gemeinsame aussagen bei der Einheit der Person (ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου), theils sie trennen, bei der Zweiheit der Naturen, und die für die Gottheit passenden auf die Gottheit Christi, die niedrigen auf seine Menschheit beziehen." Die letzten Sätze hievon scheinen mit Cyrill's Anathematismen nicht recht zusammenzustimmen. Es wurde ihm auch von seiner eigenen Partei der Vorwurf gemacht, dass er bei der Unterzeichnung dieser Formel seiner eigentlichen Lehre nicht treu geblieben sei, sofern in ersterer von zwei Naturen die Rede ist. Er vertheidigte sich dagegen durch die Behauptung, was die Formel über zwei Naturen sage, verstehe er nur von der Unterscheidung derselben *in abstracto,* neben der Einheit der Natur *in concreto.* Nur dem Begriff nach behaupte er, dass zwei Naturen vereinigt seien, nach der Einigung aber glaube er, weil jeder Unterschied der Zweiheit aufgehoben ist, Eine Natur des Sohnes [1]). Es ist auch in dem Symbol nirgends von zwei Naturen in dem Sinne die Rede, in welchem bisher die Antiochener von zwei Naturen, wie von zwei Hypostasen, gesprochen haben. Zwei Naturen werden nur insofern

1) In einem Brief an den Bischof Acacius von Melitene bei Mansi V. S. 310: ὡς ἐν ἐννοίαις δεχόμενοι (nur dem Begriff nach) δύο μὲν φύσεις ἡνῶσθαί φαμεν, μετὰ δέ γε τὴν ἕνωσιν, ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς, μίαν πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν. S. 320.

genannt, sofern die einen Ausdrücke oder Prädicate auf die Gottheit, die andern auf die Menschheit Christi zu beziehen sind. Die Zweiheit der Naturen hängt nur an der Unterscheidung der beiden abstracten Begriffe der Gottheit und der Menschheit, und es kann daher keineswegs nur als eine Missdeutung des Symbols angesehen werden, wenn Cyrill die zwei Naturen, von welchen er spricht, nur im Sinne des von ihm nie geläugneten Satzes verstehen wollte, dass die Gottheit Christi an sich etwas anderes sei als seine Menschheit. Gesetzt aber auch, das Symbol lasse das Recht zu einer solchen Deutung für sich noch zweifelhaft, so darf man nicht übersehen, dass Cyrill die Anerkennung seiner zwölf Anathematismen ausdrücklich zur Bedingung gemacht, ebendamit aber auch sich vorbehalten hatte, das Symbol nach denselben zu deuten. Die Inconsequenz ist so vielmehr auf der Seite der Orientalen, welche von einer ausdrücklichen Verdammung der cyrillischen Anathematismen abstanden [1]).

So wenig man auf der cyrillischen Seite mit einem auf solche Weise erkünstelten Vergleich zufrieden war, so wenig war diess bei den Orientalen der Fall. Mehrere, wie namentlich Theodoret, welche an den dogmatischen Erklärungen Cyrill's keinen weitern Anstoss nahmen, konnten doch das Opfer nicht billigen, mit welchem der Vergleich zu Stande gekommen war, die Einwilligung in das Absetzungsurtheil des Nestorius, worin sie nur die grösste Ungerechtigkeit sehen

1) Auch in der neueren Zeit hat man in dem Benehmen Cyrill's in dieser Sache nur einen neuen Flecken seines Charakters sehen wollen. Jedoch mit Unrecht. Vater im kirchenhistorischen Archiv von Stäudlin und Tschirner, 1825, H. 2. S. 211: „Hat Cyrill von Alexandrien durch Unterschrift der Glaubensformel der Syrer seine vorherige Meinung widerrufen?“ hat einen Versuch gemacht, Cyrill gegen den Vorwurf der Inconsequenz zu rechtfertigen; es kann aber das von ihm Beigebrachte nicht für genügend gehalten werden. Hierüber und über die Beurtheilung des Cyrill und Nestorius bei Neueren siehe des Verfassers Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 798 f. A. 777 ff. A.

konnten. Andere, wie der Bischof Alexander von Hierapolis und der Bischof Meletius von Mopsuestia, giengen noch weiter, und wollten von einer Kirchengemeinschaft mit Cyrill nichts wissen, so lange er seine Anathematismen nicht ausdrücklich widerrufen hätte. Sie missbilligten es, dass man Cyrill das Wort θεοτόκος, das man höchstens in der homiletischen Sprache hingehen lassen könne, in einer dogmatischen Formel zugegeben habe, und glaubten in seiner Lehre nichts anderes als eine neue Gestalt des wiederauflebenden Apollinarismus erblicken zu können. Es entstand hieraus sogar eine kirchliche Spaltung. Viele Bischöfe, die theils zum antiochenischen, theils zum constantinopolitanischen Patriarchat gehörten, sagten sich von der Kirchengemeinschaft mit dem Bischof Johannes los, die Bischöfe des am Euphrat gelegenen Theils von Syrien, der beiden Provinzen Ciliciens, der *Cappadocia secunda,* Bithyniens, Thessaliens, Mösiens. Allein die drei Patriarchen von Antiochien, Alexandrien und Konstantinopel, wo nun derselbe Proclus, welcher sich unter den ersten Gegnern des Nestorius besonders ausgezeichnet hatte, sein Nachfolger geworden war, verbanden sich, die Annahme des zwischen Cyrill und Johannes, oder der ägyptischen und orientalischen Kirche geschlossenen Vergleichs selbst mit Hülfe der kaiserlichen Gewalt durchzusetzen. Es wurde ein kaiserliches Edict bekannt gemacht, nach welchem alle, die dem Vergleich nicht beitreten, als Friedensstörer und Verfälscher der Glaubenslehre von ihren Gemeinden entfernt werden sollten. Theodoret glaubte aus Rücksicht auf seine Gemeinde, um sie nicht in die Hände eines Unwürdigen kommen zu lassen, nachgeben zu müssen, und diess um so eher thun zu können, da ihm der Bischof Johannes die Zustimmung zu der Verdammung des Nestorius erliess. Er suchte nun auch andere zu derselben Nachgiebigkeit zu stimmen. Meletius von Mopsuestia aber, Alexander von Hierapolis und

Helladius von Tarsus waren durch nichts zu bewegen, einen Vergleich anzuerkennen, in welchem sie nur eine Verläugnung der Wahrheit sahen. Ungeachtet aller Bitten und Vorstellungen ihrer Gemeinden wurden die würdigen Bischöfe Alexander und Meletius denselben entrissen und der letztere sogar nach Melitene in Armenien verbannt.

Es kann nicht befremden, dass während der Bischof Johannes von Antiochien durch solche Maassregeln den kirchlichen Frieden zu erzwingen suchte, dem Manne, welchen man als den ersten Urheber dieser unseligen Spaltung betrachtete, und dessen Verdammungswürdigkeit nun zur allgemeinen Anerkennung gebracht werden sollte, die Ruhe nicht länger gegönnt wurde, die er seit einigen Jahren in seinem vormaligen Kloster in der Nähe von Antiochien gefunden hatte. Ein kaiserliches Edict verurtheilte den Nestorius im Jahr 435 zur Verbannung. Er wurde nach einer ägyptischen Oase gebracht, wo er bald nachher in die Hände libyscher Barbaren, der Blemmyer, die jene Gegend verwüsteten, fiel. Aus Mitleid liessen sie ihn frei, und gaben ihm selbst den Rath, jenen gefährlichen Aufenthaltsort zu verlassen. Er begab sich nun nach Oberägypten, und empfahl sich dem Schutze des Präfecten, damit nicht, wie er selbst in dem Briefe sagt, aus welchem Evagrius in seiner Kirchengeschichte 1, 7 ein Fragment erhalten hat, in allen Geschlechtern darüber geklagt werde (τραγωδῆται), es sei besser, ein Gefangener der Barbaren zu sein, als sich als Flüchtling an den römischen Kaiserthron zu wenden. Demungeachtet wurde er nun an den Grenzen Ägyptens von einem Verbannungsort zum andern geschleppt. Ein zweites Schreiben an den römischen Präfecten enthält die Bitte, ihm endlich nach so langem Umherschleppen Ruhe zu gönnen und die Sache an den Kaiser zu berichten; werden aber auch diese Worte, wie seine ersten, mit Unwillen aufgenommen, so möge er thun, was ihm

wohlgefalle. Evagr. a. a. O. Über seine weitern Schicksale und sein Lebensende ist uns nichts bekannt. Der unchristliche Hass, welcher ihn ohne Zweifel bis an sein Ende verfolgte, spricht sich in den Worten aus, die Evagrius aus einem andern Geschichtschreiber anführt: nachdem Würmer die Zunge zerfressen haben, die so viele Lästerungen gegen Christus ausgestossen, sei er zu den grössern ewigen Strafen übergegangen. Er selbst hatte in seiner Verbannung eine Geschichte seiner Streitigkeiten und seiner Schicksale in einem Werke geschrieben, das er Tragödie genannt zu haben scheint. In der That ist sein Schicksal ein merkwürdiges Beispiel der grossen Gewalt, die in jener Zeit der einmal angeregte Ketzerhass über die unbefangene Beurtheilung der Wahrheit ausübte. Die Glaubensformel, deren Anerkennung seine Gegner als Unterpfand des kirchlichen Friedens betrachteten, enthielt nichts, was nicht auch Nestorius als wahren Ausdruck seiner Lehre unterschreiben konnte. Seine Gegner mussten ihn immer erst zum Ketzer machen, um ihn als Ketzer verurtheilen zu können. Sie bleiben daher entweder bei allgemeinen Ausdrücken stehen, durch die sie seine Lehre als eine gottlose und verwerfliche bezeichnen [1]), oder sie erlauben sich, wenn sie etwas Bestimmteres angeben wollen, offenbare Entstellungen. Darin war Cyrill in seinem Bericht an den römischen Bischof Cölestin vorangegangen [2]). Wenn aber auch Cyrill von seinem Stand-

1) Wie z. B. der Bischof Johannes in seinem Schreiben an Cyrill bei Mansi T. V. S. 289 f. über die Ketzerei des Nestorius nichts anderes zu sagen weiss, als nur das Allgemeine: ἀναθεματίζομεν τὰς φαύλας αὐτοῦ καὶ βεβήλους καινοφωνίας.

2) S. d. *Commonitorium datum Posidonio, cum mitteretur Romam propter Nestorii negotium* bei Mansi T. IV. S. 548, wo dem Nestorius die Lehre zugeschrieben wird: weil der göttliche Logos voraussah, dass der aus der heil. Jungfrau Geborne heilig und gross sein werde, habe er sich ihn erkoren, und ihn von der Jungfrau geboren und mit seinem Namen benannt werden lassen. Wenn daher auch von einer Menschwerdung des eingebor-

punkt aus die Lehre der Nestorianer so auffassen konnte, so hatte man doch in der Folge kein Recht, über Nestorius so zu urtheilen, da er in der That nichts anderes lehrte, als was nachher zur symbolischen Lehre wurde. Von zwei Personen sprach er ja nie ausdrücklich, sondern nur von zwei Naturen. Es geschah nun aber, dass der seit dem Beginn des Streits durch eine eigene Verwicklung der Verhältnisse immer mehr zum Gegenstand des Hasses gewordene, in den Edicten des Kaisers Theodosius sogar mit einem Arius, Porphyrius, Simon Magus zusammengestellte Mann durch das ganze Mittelalter hindurch als anerkannter Häretiker galt. Erst die Reformation liess auch ihn wieder zu seinem Rechte kommen, und es ist bemerkenswerth, wie richtig schon Luther über ihn geurtheilt hat [1]).

---

nen Logos die Rede sei, so sei darunter nichts anderes zu verstehen als ὅτι συνῆν ἀεὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἁγίῳ τῷ ἐκ τῆς παρθένου (ὁ λόγος). Ὥσπερ δὲ συνῆν τοῖς προφήταις, οὕτω, φησὶν (Nestorius), καὶ τούτῳ κατὰ μείζονα συνάφειαν. Διὰ τοῦτο φεύγει πανταχοῦ τὸ λέγειν τὴν ἕνωσιν, ἀλλ' ὀνομάζει συνάφειαν, ὥσπερ ἐστὶν ὃς ἔξωθεν. Was Jos. 1, 5 von Josua und Moses gesagt sei, gelte auch von Christus. Um aber seine Gottlosigkeit zu verbergen, sage er, dass er von Mutterleibe an mit ihm war (συνῆν αὐτῷ). Desswegen will er ihn nicht wahren Gott nennen, ἀλλ' ὡς ἐν εὐδοκίᾳ τοῦ θεοῦ κεκλημένον οὕτως. Auch dass der Sohn Gottes für uns starb und auferstand, sage er nicht, sondern der Mensch starb und der Mensch stand auf, und diess habe keine Beziehung zu dem Logos Gottes.

1) Von den Concilien in Walch's Ausg. Th. XVI. S. 2705: „Ich selbst habe etwa nicht können verstehen, was doch der Irrthum Nestorii gewest sei, habe immerhin mitgedacht, dass Nestorius habe die Gottheit Christi verläugnet, und Christus nichts mehr denn einen lautern Menschen gehalten, wie die päpstlichen Decrete und alle päpstlichen Schreiben sagen. Aber aus ihren eigenen Worten, da ich sie recht ansahe, habe ich müssen anders denken. Denn sie geben ihm Schuld, er mache aus Christo zwo Personen, nemlich Gott und Mensch. Nun ist das gewiss, dass Nestorius nicht hat zween Christos, sondern einen einigen geglaubt, so muss auch das falsch sein, dass Nestorius Christum für zwo Personen gehalten. So stehet auch nirgend in den Historien, dass Nestorius habe Christum für zwo Personen gehalten, ohne dass die Päpste und ihre Historien also klügeln.“ Vergl. Walch's Kirchengesch. Th. V. S. 818 f.

Cyrill's Bestreben gieng auch nach dem geschlossenen Vergleich dahin, seine Dogmatik zur allgemein herrschenden zu machen, und alles, was nestorianisch genannt werden konnte, zu unterdrücken. Da Nestorius nichts anderes gelehrt hatte, als was längst die hergebrachte Lehrweise der antiochenischen Kirche war, und da insbesondere die Lehre des Diodor von Tarsus und des Theodor von Mopsuestia als die eigentliche Quelle des Nestorianismus angesehen werden konnte, so war es ein sehr planmässiges Unternehmen, nun auch diese Kirchenlehrer, als die Lehrer des Nestorius, zum Gegenstand des Angriffs zu machen, um demselben Verdammungsurtheil, das über Nestorius ausgesprochen worden war, auch sie noch nach ihrem Tode preiszugeben. Für diesen Zweck verbanden sich mit Cyrill nicht blos Eiferer, wie der Bischof Rabulas von Edessa, welcher zwar früher auf der Seite der antiochenischen Kirchenlehrer stand, dann aber zur cyrillischen Partei übertrat, und ein Abt Maximus, sondern auch der Patriarch Proclus von Konstantinopel. Allein die gemachten Versuche erregten bei dem grossen Ansehen, in welchem Diodor und Theodor allgemein in der syrischen Kirche standen, den grössten Unwillen; die syrischen Bischöfe wollten, wie der Patriarch Johannes von Antiochien in einem Schreiben an Cyrill sagte, sich lieber verbrennen lassen, als in die Verdammung Theodors einwilligen, und die Gemeinden selbst fanden es so unwürdig, einen so verdienten Kirchenlehrer selbst noch nach seinem Tode zu verdammen, dass der heftigste Widerstand und neue Stürme zu befürchten waren, wesswegen Cyrill und Proclus selbst für gut fanden, nicht weiter zu gehen. Doch diente auch schon das Geschehene, um so mehr, da Cyrill nun in einer Schrift als Ankläger, Theodoret als Vertheidiger Theodors auftrat, dazu, beide Kirchen, die ägyptische und syrische, auf's neue in ein gespanntes Verhältniss zu einander zu setzen.

Auch nachdem Cyrill im J. 444 gestorben war, unter neuen Entwürfen gegen seine Gegner in der syrischen Kirche, hörte der Streit nicht auf. Dioskur, welcher ihm als Bischof von Alexandrien folgte, hatte wenigstens darin alle Eigenschaften, die ihn zu einem würdigen Nachfolger Cyrill's machten, dass er ihn an Leidenschaftlichkeit und Gewaltthätigkeit noch übertraf. Sein Angriff auf Theodoret, gegen welchen er bei dem Patriarchen Domnus von Antiochien klagte, dass er in Predigten, die er in Antiochien gehalten, eine Lehre vorgetragen, die den Einen Christus in zwei Söhne Gottes theile, und der desswegen durch seinen Einfluss am Hof bewirkte kaiserliche Befehl, durch welchen dem Theodoret geboten wurde, sich innerhalb seines Kirchensprengels ruhig zu verhalten, zeigte sogleich seinen Entschluss, das Ziel seines Vorgängers auf demselben Wege weiter zu verfolgen, und sein Name ist daher in die zweite Hauptscene dieses Streits, den eutychianischen Streit, ebenso verflochten, wie der seines Vorgängers in die erste Hauptscene, den nestorianischen Streit.

Eutyches, ein Archimandrit, oder Abt eines Klosters in Konstantinopel, welcher, wie Dalmatius, schon seit langer Zeit sein Kloster nicht verlassen, und nur einmal eine Ausnahme gemacht hatte, um für Cyrill, zu dessen Organen er wie Dalmatius und andere Mönche gehörte, und für die ephesische Synode öffentlich aufzutreten, wurde im Jahr 448 auf einer sogenannten σύνοδος ἐνδημοῦσα, d. h. auf einer Synode, die mehrere gerade damals zufällig anwesende Bischöfe in Konstantinopel unter dem Vorsitze des dortigen Patriarchen Flavian hielten, von dem Bischof Eusebius von Doryleum in Phrygien wegen seiner Lehrweise von der Person Christi angeklagt. Vorgerufen von der Synode, weigerte er sich anfangs zu erscheinen, und als er sich endlich einfand, kam er mit einer zahlreichen Begleitung von Mönchen, Soldaten und selbst

vornehmen Staatsbeamten, und man konnte sogleich sehen, unter welchem hohen Schutze er stand. Bei den Verhandlungen der Synode ergab sich Folgendes als die Lehre des Eutyches: Als man ihm die Frage vorlegte, ob er bekenne, dass derselbe Eine Sohn, unser Herr Jesus Christus ὁμοούσιος mit dem Vater nach der Gottheit und ὁμοούσιος mit der Mutter nach der Menschheit sei, gab er die Antwort: er habe bis jetzt nicht gesagt, dass er ὁμοούσιος mit uns sei, nicht dass der Leib unseres Herrn und Gottes ὁμοούσιος mit uns sei, von der heiligen Jungfrau aber sage er, dass sie mit uns ὁμοούσιος sei, und dass aus ihr unser Gott Fleisch geworden. Auf die Einwendung, dass wenn die Mutter ὁμοούσιος mit uns sei, auch der Sohn ὁμοούσιος mit uns sein müsse, erwiederte er: Bis auf den heutigen Tag habe ich diess nicht gesagt. Denn wenn ich von einem Leib Gottes rede, so nenne ich den Leib Gottes nicht den Leib eines Menschen, wohl aber einen menschlichen Leib, und sage, dass der Herr aus der Jungfrau Fleisch geworden. Wenn ich aber sagen soll, dass sein Leib aus der Jungfrau und gleichen Wesens mit uns, so will ich auch diess sagen. Dass er aber jemals gesagt habe, der göttliche Logos habe das Fleisch vom Himmel herabgebracht, erklärte er für eine Lästerung, deren er sich nie schuldig gemacht habe. Der Hauptpunkt betraf die Zweiheit der Naturen. Er behauptete, nach der Menschwerdung des göttlichen Logos, d. h. nach der Geburt unseres Herrn Jesu Christi, sei Eine Natur anzubeten und zwar die Natur des Fleisch und Mensch gewordenen Gottes. Zwei Naturen wollte er nur vor der Vereinigung zugeben: ὁμολογῶ·ἐκ δύο φύσεων γεγεννῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν, μίαν φύσιν ὁμολογῶ. Da nun die Synode von ihm verlangte, zwei Naturen zu bekennen, und diejenigen zu verdammen, die nicht zwei Naturen und die Homousie des Leibes Christi mit den übrigen menschlichen Leibern lehren, Eutyches aber sich weigerte, so fällte die

Synode das Urtheil: Es sei aus allem klar, dass Eutyches an dem Irrthum des Valentin und Apollinaris krank sei. Desswegen haben sie unter Thränen und Seufzern über sein völliges Verderben durch den von ihm verlästerten Christus entschieden, dass er vom Priesterstande und der Gemeinschaft mit ihnen ausgeschlossen und nicht mehr Vorsteher des Klosters sein solle [1]).

Doketisch und apollinaristisch musste den Gegnern die Lehre des Eutyches erscheinen, wie die des Cyrill, mit welcher sie ganz zusammenstimmt. Auch Cyrill hatte gelehrt: δύο μὲν φύσεις ἡνῶσθαι, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν, ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς, μίαν εἶναι τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν ὡς ἑνὸς, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου [2]). Aber auch Eutyches protestirte sehr nachdrücklich gegen den Vorwurf des Doketismus und Apollinarismus. Wenn auch die Homousie der σὰρξ nicht seine eigentliche Meinung war, so behauptete er doch ausdrücklich, dass der von der Jungfrau Geborne τέλειον θεὸν εἶναι, καὶ τέλειον ἄνθρωπον. Ein mystisches Gefühl, das er sich selbst nicht klarer machen konnte, hielt ihn zurück, zuzugeben, dass nach der Vereinigung zwei Naturen seien. Die Fleischwerdung des Logos sollte mehr sein, als nur die Annahme einer menschlichen Natur oder die Vereinigung zweier Naturen, auf der andern Seite aber doch auch keine Verwandlung der einen Natur in die andere. Gott oder der Logos war ihm in einem so eminenten Sinne das persönliche Subject, dass er das Menschliche oder die σὰρξ nur als eine Nebenbestimmung, nur als ein Accidens seines substanziellen Seins betrachten konnte. Die vollkommene Einheit des Wesens war ihm die Hauptvorstellung, auf alles weitere wollte er sich, als auf etwas unbegreifliches, nur negativ bestimmbares,

1) Man vgl. hierüber die Synodalacten bei Mansi T. VI. 649—754.

2) S. Cyrill's Epist. ad Acac. bei Mansi T. V. S. 320.

eigentlich nicht einlassen. Sehr bezeichnend ist daher für seine Ansicht überhaupt, was er auf der Synode [1]) sagte: ἐπειδὴ ὁμολογῶ θεόν μου καὶ κύριον οὐρανοῦ καὶ γῆς, ἕως σήμερον φυσιολογεῖν ἐμαυτῷ οὐκ ἐπιτρέπω, d. h. ich erlaube mir nicht, sein Wesen begreifen zu wollen, mich in eine physische Untersuchung über ihn einzulassen. Diese Ansicht muss damals unter solchen, welche, wie besonders so viele unter den Mönchen, das Mystische liebten, und ihr dunkles mystisches Gefühl auf keinen klaren, dialectisch bestimmten Begriff bringen konnten, sehr verbreitet sein. Schon ehe der Streit mit Eutyches entstand, schilderte Theodoret diese Denkweise in seinem kurz zuvor geschriebenen Eranistes [2]), in welchem wir zwar nicht eine unmittelbare Darstellung der Lehre des Eutyches, aber um so mehr der allgemeinen Richtung, aus welcher diese selbst hervorgieng, annehmen dürfen.

Eutyches machte sogleich nach der Synode, die ihn verurtheilt hatte, von dem Einfluss Gebrauch, dessen er am kaiserlichen Hofe besonders durch den Eunuchen Chrysaphius, dessen Pathe er war, versichert sein konnte. Er bat nicht nur den Kaiser um eine neue Untersuchung, sondern gab sich auch alle Mühe, seine Sache vor eine allgemeine Synode zu bringen, an welcher die beiden Patriarchen von Alexandrien und Rom theilnehmen sollten. Der Zustimmung Dioskur's konnte er voraus gewiss sein; um aber auch den römischen Bischof, welcher, wie er meinte, auch jetzt mit dem alexandrinischen einverstanden sein musste, um so gewisser auf seiner Seite zu haben, schrieb er an Leo, und klagte ihm, wie sehr auf's neue der Nestorianismus um sich greife. Der Bischof Flavian suchte zwar die Berufung einer neuen Synode, die er für überflüssig hielt, und von welcher er sich nichts

1) Mansi T. VI. S. 741.
2) Ed. Schulze T. IV. S. 1 ff.

Gutes versprechen konnte, zu verhindern, und sich für diesen Zweck mit Leo zu verbinden, der Kaiser liess sich aber nicht abhalten, eine neue allgemeine Synode auf das Jahr 449 nach Ephesus auszuschreiben. Als Zweck der Synode wurde angekündigt Ausrottung jeder teuflischen Wurzel, d. h. der Ketzerei des Nestorius, mit dem Vorsitz auf der Synode der Bischof Dioskur beauftragt, Flavian nur um die Entscheidung derselben zu vernehmen zugelassen, Theodoret ausgeschlossen, dagegen der syrische Abt Barsumas, als Repräsentant der rechtglaubigen Archimandriten des Orients, oder als Haupt der Gegenpartei Theodorets mit Sitz und Stimme berufen. Auf der Synode selbst gieng es ganz so, wie von einer Synode zu erwarten ist, die den berüchtigten Namen der Räubersynode, σύνοδος ληστρικὴ, oder *latrocinium Ephesinum,* wie sie schon Leo in einem Briefe an die Pulcheria [1]) nannte, nicht mit Unrecht in der Geschichte führt. Soldaten waren in der Versammlung selbst aufgestellt, um jedem sogleich die Gefahr des Widerspruchs anschaulich zu machen, fanatische Mönche, die besonders in der Begleitung des Abts Barsumas in grosser Zahl sich eingefunden hatten, fielen mit den ägyptischen Bischöfen über jeden, der zwei Naturen auch nur zu nennen wagte, mit dem lauten Ausruf her, dass ein solcher lebendig verbrannt, oder besser als einer, der Christus zerschnitten, selbst entzwei geschnitten werden müsse; das ganze Verfahren war so tumultuarisch, dass ohne irgend eine Untersuchung, indem Dioskur schlechthin den Canon aufstellte, dass nichts geduldet werden dürfe, was nicht dem nicänisch-ephesinischen Symbol vollkommen gemäss, Flavian und Eusebius von Doryleum abgesetzt, und dasselbe Urtheil über den Bischof Domnus von Antiochien, Theodoret und mehrere andere orientalische Bischöfe ausgesprochen wurde. Den Ab-

1) Ep. 75 ed. Quesnel.

geordneten des römischen Bischofs wurde nicht einmal gestattet, den an Flavian geschriebenen Brief, welchen ihnen Leo mitgegeben hatte, vorzulesen; kaum konnte einer derselben durch die Flucht sich retten, um nebst der Appellation Flavians an eine Synode in Italien, die Kunde dieser Schreckensscenen nach Rom zu bringen.

Aber eben von dieser Seite aus nahm nun die Sache bald eine neue Wendung, die den Triumph der ägyptischen Partei nur von kurzer Dauer sein liess. Leo, welcher überhaupt mit dem vollen Bewusstsein eines Nachfolgers des Apostels Petrus zu handeln gewohnt war, erklärte sich sogleich sehr nachdrücklich gegen das ganze Verfahren der ephesinischen Synode. Doch würden seine Bemühungen nicht den grossen Erfolg gehabt haben, welchen sie hatten, wenn nicht zugleich eine für seine Absichten sehr günstige Veränderung am kaiserlichen Hofe eingetreten wäre. Pulcheria, deren politisches und dogmatisches Interesse dem der Kaiserin Eudokia und des Eunuchen Chrysaphius, die den Dioskur begünstigten, entgegengesetzt war, gelangte nun nach dem Tode des Kaisers Theodosius II. im Jahr 450 auf den Thron, auf welchen sie zugleich den Feldherrn Marcian, mit welchem sie sich vermählte, erhob. Zur Herstellung der Ruhe schien dem Kaiser, obgleich Leo eine neue dogmatische Untersuchung für überflüssig hielt, und eine Synode nur in Italien gehalten wissen wollte, eine neue allgemeine Synode nothwendig, die im Jahr 451 zuerst nach Nicäa, dann aber, um dem bereits sich äussernden Fanatismus der Partei Dioskur's kräftiger begegnen zu können, nach Chalcedon berufen wurde. Da die politischen Verhältnisse, und mit ihnen die dogmatischen Ansichten seit der ephesinischen Synode einen so bedeutenden Umschwung erhalten hatten, so traten schon während der ersten Verhandlung viele von der rechten Seite, wo die ägyptische Partei sass, zur linken über, wo die Orientalen unter

dem Vorsitz der römischen Abgeordneten sassen, die als Stellvertreter Leo's mit dem Patriarchen Anatolius den Vorsitz der Synode theilten. Das Verfahren der ephesinischen Synode zu rechtfertigen wagte man nicht, aber nicht ebenso leicht konnte man sich in Ansehung des Symbols vereinigen. Am entscheidendsten wirkten in dieser Hinsicht die römischen Abgeordneten auf die Synode ein, da sie die Synode zu verlassen drohten, wenn man nicht mit mit dem Briefe Leo's übereinstimme. Dieser Brief, welchen Leo noch vor der ephesinischen Synode an Flavian, mit welchem er über die Verdammung des Eutyches ganz einverstanden war, geschrieben hatte, und welchen er seitdem immer als die Norm aller dogmatischen Verhandlungen über die Lehre von der Person Christi anerkannt wissen wollte, macht in der Geschichte dieser Streitigkeiten Epoche [1]). Der Hauptbegriff, welchen Leo geltend macht, ist die persönliche Einheit zweier vollständiger Naturen. Von der Lehre des Nestorius sind die in

---

1) Es sind hier die Hauptbestimmungen desselben anzuführen. *Salva proprietate utriusque naturae et substantiae*, heisst es c. 3, *et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. — Assumsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens. — Tenet enim sine defectu proprietatem utraque natura, et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit.* — C. 4. *Assumta est de matre Domini natura, non culpa; nec in Domino Jesu Christo, ex utero virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo, et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, verbo scilicet operante, quod verbi est, et carne exequente, quod carnis est.* Ep. 24 ed. Quesnel, 28 ed. Ballerini. Mansi V. S. 1371.

Leo's Briefe enthaltenen Bestimmungen nicht wesentlich verschieden, und es findet eigentlich nur der Unterschied statt, dass Leo sich über die Einheit vorsichtiger ausdrückt, und alle Ausdrücke vermeidet, die mit der συνάφεια des Nestorius gleichbedeutend oder analog sind. Es ist daher bemerkenswerth, dass Leo in diesem Briefe des Nestorius keine Erwähnung that, während er sich doch auch hier gegen den Eutyches sehr nachdrücklich erklärte, von welchem er c. 6 sagt: *tam impie duarum naturarum ante incarnationem Dei filius dicitur, quam nefarie, postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis asseritur.* Da der Patriarch Anatolius, dessen Anerkennung Leo schon früher von der Unterzeichnung seines Briefs abhängig gemacht hatte, mit ihm ganz einverstanden war, und der kaiserliche Hof ein besonderes Interesse hatte, auf Leo Rücksicht zu nehmen, so brachten die kaiserlichen Bevollmächtigten die einem neuen Symbol abgeneigten Bischöfe endlich zu der Erklärung, sie haben denselben Glauben, wie Leo. Es wurden nun aus Leo's Briefe die wesentlichen Bestimmungen in das alte Symbol aufgenommen. So entstand das neue Symbol der Synode von Chalcedon, das in dem hieher gehörigen Theile so lautet [1]): Ἑπόμενοι τοῖς ἁγίοις πατράσιν, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν, κύριον, μονογενῆ, ἐκ

1) Mansi T. VII. S. 116.

δύο φύσεων [ἐν δύο φύσεσιν] ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν etc. Auffallend ist, dass gerade in der Hauptstelle ἐν δύο φύσεσιν eine Variante sich findet. Gewöhnlich heisst es im griechischen Text ἐκ δύο φύσεων, aber alle lateinischen Übersetzungen haben *in duabus naturis,* und man nimmt gewöhnlich an [1]), dass ἐν δύο φύσεσι die ächte Lesart ist. Unmöglich könne ἐκ δύο φύσεων die ächte Lesart sein, da ja eben diess das Hauptunterscheidungsmal der ägyptischen und orientalischen Lehre war, und die ganze Entscheidung der Synode davon abhieng, ob ἐκ δύο φύσεων oder ἐν δύο φύσεσι die symbolische Geltung erhielt. Das Wahrscheinlichste ist aber wohl, wenn wir die Lesart: Χριστὸν ἐκ δύο φύσ. γνωριζόμενον als die ächte voraussetzen, dass man es durch einen zweideutigen Ausdruck beiden Parteien recht machen wollte. Γνωρίζεσθαι ἔκ τινος heisst aus gewissen Mermalen erkannt werden als einer, der so oder anders beschaffen ist. Dass Christus ἐν δύο φύσ. ist, sollte also ἐκ δύο φύσ. erkannt werden, wesswegen im Lateinischen *in duabus naturis* dafür gesetzt werden konnte. Warum bediente man sich aber überhaupt hier des Ausdrucks γνωρίζεσθαι, zu welchem ἐκ weit eher passt als ἐν? Um auch der andern Partei, welche ἐκ δύο φύσ. haben wollte, wenigstens durch die so gefasste Formel noch etwas einzuräumen. Wenn es also heisst: Christus sei γνωριζόμενος ἐκ δύο φύσεων, so muss man es sich so denken: Christus ist aus zwei Naturen; nun kann aus zwei Naturen auch Eine geworden sein, und γνωριζόμενος ἐκ δύο φύσεων schliesst die

1) Hefele, Conciliengesch. II, S. 451 f. Gieseler, K.G. II, S. 161. Neander, K.G. IV, S. 988. Vgl. Mansi VII, S. 775.

Lehre Cyrill's nicht streng aus; aber man kann ἐκ δύο φύσ. auch erkennen, dass er ἐν δύο φύσ. existirt; insofern konnte auch die andere Partei damit zufrieden sein [1]).

Der Patriarch Dioskur wurde sowohl wegen seiner Weigerung, sich der Auctorität der Synode zu unterwerfen, als auch wegen seines Verfahrens auf der Synode in Ephesus und wegen anderer Klagen abgesetzt, dagegen Theodoret, nachdem er nicht nur das Symbol und den Brief Leo's unterschrieben, sondern auch, obwohl mit widerstrebendem Gefühl, sich entschlossen hatte, über Nestorius das Anathema auszurufen, in sein Bisthum wieder eingesetzt.

Schon längst rang man nach der Lösung des Problems, wie Christus sowohl Gott als Mensch sei. Es entstanden hieraus die zwei Theorieen, von welchen jede vom Standpunkt der andern aus betrachtet nur als ein Extrem, als eine einseitige Lösung der Aufgabe erscheinen konnte. Da man keine innere Vermittlung finden konnte, so kam man auf den Ausweg, dass man die beiden Theorieen in der Form, in welcher sie aufgestellt waren, als blosse Extreme auffassen zu können meinte, und über die beiden Repräsentanten derselben, über Nestorius und Eutyches, das Verdammungsurtheil aussprach. Warum sollte denn, dachte man, sobald nur jene beiden Abwege beseitigt waren, nicht ebendadurch von selbst der allein wahre, die rechte Mitte haltende Weg gegeben sein, auf welchem der orthodoxe Begriff der gottmenschlichen Einheit sich ergeben musste. Der grosse Irrthum aber dabei war, dass man für ein Extrem hielt, was die Theorie selbst war, und dass man den Widerspruch immer nur in einzelnen

---

1) Auch Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der Dogmengesch. S. 341, bemerkt, das ἐκ δύο φύσεων γνωριζόμενον sei ohne Zweifel absichtlich etwas zweideutig gestellt, und die andere Lesart ἐν δύο φύσεσιν, die in der lateinischen Kirche herrschte, wahrscheinlich nur der Bestimmtheit wegen eingeführt worden. Vgl. Lehre von der Dreieinigk. I. S. 820 f. Anm.

unwesentlichen Bestimmungen finden wollte. So geschah es, dass man, indem man nur Extreme abzuschneiden, die Sache selbst aber stehen lassen zu können glaubte, Bestimmungen vereinigte, welche schlechthin unvereinbar waren, und sobald sie in ihrem wahren ursprünglichen Sinn genommen wurden, in Theorieen auseinander giengen, die nur mit einem unversöhnlichen Widerspruch einander gegenüberstehen konnten. Diess ist der Charakter des chalcedonensischen Symbols, der Charakter der haltungslosen Inconsequenz, der zweideutigen Unbestimmtheit, der Halbheit: seine Einheit der Person hat das Symbol von Cyrill und Eutyches, seinen Unterschied der Naturen von Nestorius und Leo, und während es Nestorius und Eutyches anathematisirte, erklärte es sie zugleich in Cyrill und Leo für die Grundpfeiler der Orthodoxie. Nur darin hat das Symbol eine gewisse Universalität, dass es das Gleichgewicht gegen das alexandrinisch-ägyptische Dogma wieder herstellte, das bis auf jene Zeit mit despotischer Gewalt herrschen wollte. So wenig man auch damals noch das Göttliche und Menschliche als Momente einer und derselben Einheit zu begreifen vermochte, so war doch von der grössten Wichtigkeit, dass weder das Göttliche dem Menschlichen, noch das Menschliche dem Göttlichen schlechthin untergeordnet, sondern das Eine dem Andern mit gleicher Berechtigung gegenüber gestellt wurde. Es ist diess das grosse Verdienst der antiochenischen Kirche und des römischen Bischofs Leo, der hierin mit grossartiger Ahnung das Princip auffasste, das einst das constitutive der abendländischen Theologie werden sollte. So war denn doch, wenn auch zunächst nur der starre Buchstabe des Symbols herrschen und eine falsche unvermittelte Einheit erzwingen sollte, die Möglichkeit wenigstens eines doppelten gleichberechtigten Standpunkts offen gelassen. Die innere Vermittlung der beiden noch so divergirenden Standpunkte, wenn sie überhaupt möglich ist, musste

der Zukunft vorbehalten bleiben. Diess ist die innere dogmatische Bedeutung des chalcedonensischen Symbols.

Der Monophysitismus [1]).

Die Synodè von Chalcedon hatte zwar zur Vereinigung der Parteien eine neue dogmatische Formel aufgestellt; da aber in ihr nicht Eine Natur, sondern zwei Naturen ausgesprochen waren, so hatte doch eigentlich die Lehrweise der Orientalen über die ägyptische gesiegt. Es war daher natürlich, dass eine Reaction der Gegenpartei erfolgte, die nun unter dem Namen der Monophysiten ihre langweilige Rolle in der Dogmengeschichte spielt. Was Hauptzweck der Synode war, Vereinigung der streitenden Parteien und Herstellung des Friedens, wurde so wenig erreicht, dass vielmehr die Synode selbst und jeder nach ihr gemachte Vereinigungsversuch nur eine neue Nahrung des endlosen Streits war. Der Hauptsitz der Monophysiten war Ägypten; an Ägypten schloss sich Palästina an, wo zuerst der Mönch Theodosius, der unmittelbar von Chalcedon mit der Nachricht dahin zurückkam, es seien zwei Naturen angenommen worden, einen wilden Ausbruch des Fanatismus erregte. Der Patriarch Juvenalis von Jerusalem wurde vertrieben, und Theodosius von seiner Partei zum Patriarchen ernannt. Auch in Ägypten entstanden Unruhen, die nur durch bewaffnete Gewalt unterdrückt werden konnten. An der Spitze der Monophysiten, die sich von dem an Dioskur's Stelle ernannten Patriarchen Proterius trennten, standen hier der Presbyter Timotheus Ailuros, und der Diaconus Petrus Mongus (μογγός). Nach Marcians Tod, im Jahr 457, wurde der Patriarch Proterius in einem Aufstande getödtet, und Timotheus an seine Stelle gesetzt. Marcians Nachfolger, der Kaiser Leo, glaubte bei der Bedeutung,

1) Lehre von der Dreieinigkeit II. S. 37 ff.

die die monophysitische Partei hatte, so viel Rücksicht auf sie nehmen zu müssen, dass er die Bischöfe zu Gutachten über die Beibehaltung der Beschlüsse der Synode von Chalcedon und die Ordination des Timotheus aufforderte. Unter den abgegebenen Gutachten zeichnete sich das der Bischöfe Pamphyliens durch die Erklärung aus, die ganze Frage über Eine und zwei Naturen sollte der theologischen Polemik und den Priestern vorbehalten bleiben, nicht aber vor die Laien gebracht werden, die daran nur Ärgerniss nehmen. Da sich jedoch die meisten für die Synode von Chalcedon und gegen die Ordination des Timotheus erklärten, so wurde Timotheus Ailurus im Jahr 460 verbannt, und an seine Stelle Timotheus Salophakiolus ernannt, welcher zwar nachher von Timotheus Ailurus wieder verdrängt wurde, aber nach seiner Wiedereinsetzung, wie zuvor schon, durch seine Mässigung zur Erhaltung der Ruhe viel beitrug. In Antiochien bemächtigte sich der früher mit Eutyches verbundene konstantinopolitanische Mönch Peter der Gerber (*fullo*, γναφεὺς, wie er von dem Gewerbe hiess, das er als Mönch trieb), welcher seinen Eifer für die monophysitische Lehre durch den Zusatz beurkundete, den er zu dem Trisagion (heiliger Gott, heiliger starker Gott, heiliger unsterblicher Gott) machte: „der du für uns gekreuzigt bist", mit Hülfe der Mönche, an welchen der Monophysitismus überall die eifrigsten Freunde erhielt, des Patriarchats, das er jedoch auf kaiserlichen Befehl bald wieder verlassen musste (im Jahr 470).

Einen neuen Aufschwung nahm der Monophysitismus, als im Jahr 475 der Kaiser Zeno durch Basiliskus verdrängt wurde, und dieser nun seine Partei durch Begünstigung der Monophysiten zu verstärken suchte. Da aber Zeno sich im Jahr 477 der Regierung wieder bemächtigte, so erforderte es sein politisches Interesse, das Ansehen der Synode von Chalcedon, deren Partei hauptsächlich zu seinem Sieg über

Basiliskus mitgewirkt hatte, um so kräftiger aufrecht zu erhalten. Gleichwohl wurde jetzt ein Vermittlungsversuch gemacht, wozu die Idee von Petrus Mongus, dem Haupte der monophysitischen Partei in Ägypten, ausgieng, welcher durch zufällige Umstände begünstigt, den Patriarchen Acacius von Konstantinopel so dafür zu stimmen wusste, dass sie durch denselben auch die Zustimmung des Kaisers gewann. So erschien im Jahr 482 das Henotikon des Kaisers Zeno [1]), in welchem das nicänisch-constantinopolitanische Symbol für das einzige allgemein gültige erklärt wurde, welchem auch die den Nestorius verdammenden Väter der ephesinischen Synode gefolgt seien. Nestorius und Eutyches wurden anathematisirt, dagegen die zwölf Anathematismen Cyrill's gebilligt. Über Christus ist gesagt, er sei in Wahrheit Mensch geworden, ὁμοούσιος mit dem Vater nach der Gottheit, ὁμοούσιος mit uns nach der Menschheit sei er Einer und nicht zwei. Denn Einem gehören die Wunder und die Leiden, die er freiwillig mit dem Fleische duldete. Die Formel hielt sich an die allgemeinsten Bestimmungen, und vermied sowohl von Einer, als von zwei Naturen zu reden. Auch über das Ansehen der Synode in Chalcedon drückte sie sich ganz unbestimmt und zweideutig aus in den Schlussworten: über jeden, der etwas anderes gedacht hat oder denkt, entweder jetzt oder vormals, entweder in Chalcedon, oder auf irgend einer andern Synode sprechen wir das Anathema aus. Durch ihre Unbestimmtheit sollte die Formel um so geeigneter sein, die verschiedenen Parteien zu vereinigen, sie verfehlte aber ihren Zweck ganz. In Ägypten unterschrieb sie Petrus Mongus und wurde dadurch Patriarch von Alexandrien; die eifrigern Monophysiten aber waren mit dem Henotikon nicht zufrieden, weil es die Synode von Chalcedon und Leo's Brief nicht ausdrücklich verdammte. Da

1) Bei Evagrius 3, 14.

sie sich von denen, die es annahmen, trennten und nun ohne Haupt waren, so nannte man sie die Hauptlosen, Akephaler. In Antiochien schwang sich Peter der Gerber durch Annahme des Henotikon auf's neue auf den Patriarchenstuhl, mehrere syrische Bischöfe aber, die die Unterschrift verweigerten, wurden abgesetzt.

Am meisten waren die römischen Bischöfe mit der Nachgiebigkeit des Henotikon gegen die Monophysiten und seiner Geringschätzung gegen die Synode von Chalcedon unzufrieden, und Felix II. gieng, da seine desswegen nach Konstantinopel geschickten Abgeordneten sehr ungünstig aufgenommen worden waren, in seinem Eifer sogar so weit, dass er über den Patriarchen Acacius, als Urheber des Henotikon, das Anathema aussprach, wodurch die Kirchengemeinschaft zwischen dem Orient und Occident aufgehoben wurde, im Jahr 484. Das Bestreben des Kaisers Anastasius, welcher im Jahr 491 auf Zeno folgte, im Sinne des Henotikon die öffentliche Ruhe und Ordnung zu erhalten, wurde nur als eine Begünstigung des Monophysitismus genommen, und die Erbitterung der Anhänger der chalcedonensischen Synode stieg auf einen hohen Grad. Da dadurch der Aufstand des Feldherrn Vitalianus, welcher zugleich als Verfechter der chalcedonensischen Synode auftrat, unterstützt wurde, so musste Anastasius der chalcedonensischen Partei einige Zugeständnisse machen, und insbesondere seine Bemühungen zur Herstellung der Kirchengemeinschaft mit Rom versprechen. Es geschahen für diesen Zweck einige Schritte, welche jedoch, da es dem Kaiser nicht sehr ernst gewesen zu sein scheint, und der römische Bischof zu grosse Forderungen machte, keinen Erfolg hatten, und dem Kaiser nur um so grössern Hass zuzogen. Sobald sein Nachfolger, der Kaiser Justin I., den Thron bestiegen hatte, sprach sich die Erbitterung der chalcedonensischen Partei in Konstantinopel so stark aus, dass

neue Unterhandlungen zur Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft mit dem römischen Bischof Hormisdas angeknüpft und die Bedingungen desselben, nach welchen über alle Bischöfe, die sich für das Henotikon erklärt und zu den Monophysiten hingeneigt hatten, selbst über den Patriarchen Acacius das Anathema ausgesprochen werden sollte, angenommen werden mussten. Die Synode von Chalcedon wurde wieder anerkannt, und die monophysitisch gesinnten Bischöfe ihrer Stellen entsetzt. Die meisten, wie namentlich Severus, Patriarch von Antiochien, flüchteten nach Alexandrien, wo, wie überhaupt in Ägypten, der Monophysitismus nicht angegriffen werden konnte.

Auch Justinian I., welcher im Jahr 527 Justin folgte, war der chalcedonensischen Synode eifrig zugethan, dagegen erhielt der Monophysitismus an seiner schlauen und ränkevollen Gemahlin, der Kaiserin Theodora, eine um so mächtigere Stütze. Sie zog die bedeutendsten Männer der monophysitischen Partei in ihre Nähe, und brachte es sogar dahin, dass einer derselben, Anthimus, im Jahr 535 zum Patriarchen von Konstantinopel ernannt wurde. Als Justinian den Betrug noch zeitig genug entdeckte, den Monophysitismus auf einer Synode in Konstantinopel im Jahr 536 verdammen liess und die Monophysiten aus der Hauptstadt und andern Städten entfernte, knüpfte sie zur Begünstigung des Monophysitismus geheime Unterhandlungen mit dem römischen Diaconus Vigilius an, in deren Folge dieser römischer Bischof wurde. Schon damals war auch von der Anathematisirung der den Monophysiten besonders verhassten drei syrischen Kirchenlehrer, Theodor von Mopsuestia, Theodoret und Ibas von Edessa, die Rede.

Es ist schon früher bemerkt worden, wie dieser neue Streitpunkt mit dem origenistischen Streit zusammenhängt. Theodorus Askidas wollte dadurch die öffentliche Aufmerksamkeit von der Sache des Origenes ablenken. Er

wählte dazu gerade den Theodorus von Mopsuestia vielleicht desswegen, weil dieser als Gegner des Origenes mehrere Schriften gegen Origenes geschrieben hatte. Der Hauptgrund lag aber unstreitig in dem Gegensatz der monophysitischen und chalcedonensischen Partei. Die Origenisten in Palästina waren ohne Zweifel schon als Mönche monophysitisch gesinnt, und wenn einmal Theodorus Askidas ein solches Seitenstück zur Verdammung des Origenes haben wollte, so konnte er seinen Zweck bei keinen andern Kirchenlehrern besser erreichen, als bei den genannten drei, deren Verdammung die Monophysiten schon zur Sprache gebracht hatten (die Severianer auf der Collat. Constant. im Jahr 531 [1]), die Orthodoxen aber nicht zugeben konnten, ohne sich dadurch in Hinsicht der Auctorität der Synode von Chalcedon eine Blösse zu geben. Warum aber gerade die genannten drei syrischen Kirchenlehrer der besondere Gegenstand des Hasses der Monophysiten waren, ergibt sich aus dem Bisherigen wenigstens in Ansehung der beiden ersten von selbst. Um den Nestorianismus in seiner Wurzel zu bekämpfen, wollte ja schon Cyrill auch den Theodor von Mopsuestia verdammen lassen. Theodoret war der Hauptwortführer auf der Seite der Orientalen, welcher den Schriften Cyrill's mehrere Widerlegungsschriften entgegen gesetzt hatte. Der Presbyter Ibas in Edessa hatte in einem Briefe an seinen Freund, den Bischof Mares oder Maris von Hardaschir in Persien, zwar den Nestorius wegen seines Angriffs auf das Prädicat θεοτόκος getadelt, aber weit nachdrücklicher Cyrill beschuldigt, Eine Natur der Gottheit und Menschheit zu lehren und in den Apollinarismus verfallen zu sein, und den gerade damals zwischen Cyrill und den Orientalen geschlossenen Vergleich, über welchen er seinem Freunde Nachricht gab, als einen Widerruf Cyrill's, als

1) Mansi T. VIII. S. 829.

einen Sieg der reinen Lehre betrachtet. Da nun auf der Synode in Chalcedon Theodoret und Ibas, nachdem sie das Anathema über Nestorius ausgesprochen hatten, für rechtglaubig erklärt und in ihre Kirchenämter wieder eingesetzt worden waren, wodurch mittelbar auch die Rechtglaubigkeit Theodors von Mopsuestia, welchen beide vertheidigt hatten, anerkannt wurde, so hiengen diese drei dogmatischen Streitpunkte über die Rechtglaubigkeit dieser Kirchenlehrer, oder diese τρία κεφάλαια oder *capitula*, mit der Frage über die Auctorität der Synode von Chalcedon sehr eng zusammen. Die Anhänger der Synode waren für die drei Kapitel, die Monophysiten gegen sie. Diess ist nun der sogenannte Dreikapitelstreit. Er betraf die drei Artikel der Synode von Chalcedon. Die Frage war, ob sie aufrecht erhalten werden sollten oder nicht. Es kostete keine grosse Mühe, den immer zu neuen Gesetzen geneigten Justinian durch das Vorgeben, die Verdammung dieser drei Kirchenlehrer werde ein bedeutendes Hinderniss der Anerkennung der Synode von Chalcedon von Seiten der Monophysiten hinwegräumen, zu dem Edict *de tribus capitulis* zu veranlassen, in welchem im Jahr 544 das Anathema über Theodor's Person und Schriften, über Theodorets Schriften gegen Cyrill und über den Brief des Ibas ausgesprochen wurde.

Die orientalischen Patriarchen und Bischöfe liessen sich durch Geschenke und Drohungen leicht zur Unterzeichnung dieses Edicts bewegen; in der abendländischen Kirche aber erhob sich von den Bischöfen in Illyrien und Dalmatien, und besonders in Nordafrika ein sehr nachdrücklicher Widerspruch gegen dasselbe, welchem auch der römische Bischof Vigilius beistimmen zu wollen schien. Es geschah wahrscheinlich auf seine Aufforderung, dass der Diaconus in Carthago, Fulgentius Ferrandus, im Jahr 546 in seiner Schrift *ad Pelagium et Anatolium pro tribus capitulis* eine sehr merk-

würdige Erklärung gab, in welcher er gegen die Annahme des kaiserlichen Edicts folgende drei Hauptgründe geltend machte: 1. Da allgemeinen Concilien die erste Stelle nach der heiligen Schrift gebühre, so dürfe, was einmal von einem allgemeinen Concil bestimmt worden sei, keiner neuen Untersuchung unterworfen werden. 2. Es sei unwürdig, dass um Verstorbener willen, die menschlichem Gerichte enthoben seien, den Lebenden Ärgerniss gegeben werde. 3. Ein einzelner Mensch müsse sich nicht herausnehmen, seiner Schrift durch die Unterzeichnungen vieler das Ansehen zu verschaffen, welches die katholische Kirche der heiligen Schrift allein eingeräumt habe. Man solle dem Urtheil der Kirchenlehrer keine solche Fesseln anlegen, es müsse jedem frei stehen, in dem, was Wort eines einzelnen Menschen sei, zu unterscheiden, was er billigen und was er verwerfen zu müssen glaube. Gewiss ächt protestantische Grundsätze, die mit dem Glaubensdespotismus jener Zeit sehr contrastiren!

Da dem Kaiser sehr viel daran gelegen war, den römischen Bischof für sich zu gewinnen, um durch diesen auf andere zu wirken, so wurde Vigilius im Jahr 547 nach Konstantinopel berufen, wo er nun eine ganz eigene Rolle spielte. Anfangs für die drei Kapitel gestimmt, liess er sich bald nachher zur Verdammung derselben bestimmen, in seinem sogenannten Judicatum, einer öffentlichen Erklärung, die er hierüber gab, und die er von mehreren der damals zu einer Synode in Konstantinopel versammelten Bischöfe unterzeichnen liess. Es erregte diess aber in der abendländischen Kirche, in welcher nun namentlich der Bischof Facundus von Hermiane als muthiger Verfechter der drei Kapitel und der Unabhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt auftrat, so grossen Anstoss, dass er seine frühere Erklärung zurückzunehmen suchte, oder wenigstens mit derselben nicht allein zu stehen wünschte. Er machte daher dem Kaiser den Vorschlag,

die Sache vor ein allgemeines Concil zu bringen. Justinian berief im Jahr 551 die illyrischen und nordafrikanischen Bischöfe nach Konstantinopel. Da aber die illyrischen nicht erschienen, die erschienenen afrikanischen sich standhaft widersetzten und der Kaiser seinen Zweck nicht erreichte, erliess er im Jahr 551 ein zweites Edict (ὁμολογία πίστεως Ἰουστινιανοῦ κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων) [1]), das eine Rechtfertigung des ersten, besonders gegen den Vorwurf, dass es eine Verletzung des Ansehens der chalcedonensischen Synode sei, enthielt. Vigilius, welcher es unterzeichnen sollte, erklärte sich nun sehr nachdrücklich dagegen. Endlich, nachdem Vigilius schon sechs Jahre in Konstantinopel zurückgehalten worden war, berief Justinian zur Entscheidung dieser Sache noch eine allgemeine Synode, die im Jahr 553 unter dem Patriarchen Eutychius in Konstantinopel gehalten wurde. Vigilius aber weigerte sich an der Synode Theil zu nehmen, und erklärte nun in seinem *Constitutum ad Imperatorem* [2]) zwar mehrere aus den Schriften der drei Kirchenlehrer, namentlich des Theodor, gezogene Sätze für ketzerisch, über die Personen selbst aber wollte er kein Verdammungsurtheil aussprechen, weil es keinem erlaubt sei, *noviter aliquid de mortuorum judicare personis, sed in hoc relinqui, in quo unumquemque dies supremus invenit.* Die Synode bestätigte alle von Justinian erlassene Glaubens-Edicte, und kündigte allen, die sich ihrem Urtheil nicht unterwerfen, die Kirchengemeinschaft auf. Zuletzt trat Vigilius doch noch den Beschlüssen der Synode bei, und widerrief in seiner *Epist. ad Eutychium* [3]), indem er sich auf Augustin's Retractationes berief, förmlich alles, was er früher zur Vertheidigung geschrieben hatte. Er

1) Mansi IX. S. 537 ff.
2) Mansi IX. S. 61 ff.
3) Mansi IX. S. 413 ff.

durfte nun nach Rom zurückkehren, starb aber unterwegs in Syrakus im Jahr 555. Sein Nachfolger Pelagius, welcher bisher als römischer Archidiaconus die drei Kapitel vertheidigt hatte, erkannte sogleich die genannte Synode, die fünfte ökumenische, an, die kirchliche Spaltung aber, die dieser Streit im Abendlande zur Folge hatte (namentlich sagten sich die unter dem Metropoliten von Aquileja stehenden Kirchen von der Gemeinschaft mit der römischen Kirche los), dauerte noch lange fort.

So sehr der Kirche und Staat mit gleichem Despotismus beherrschende Kaiser Justinian alles that, was den Monophysiten die Vereinigung mit der katholischen Kirche zu erleichtern schien, und so sehr eine Lehrweise in seinem Sinne war, die dem Monophysitismus nahe genug kam (kurze Zeit vor seinem Tode wollte er sogar noch den Aphthartodoketismus durch ein neues Edikt zum Glaubensgesetz machen), so erfolglos waren alle seine Bemühungen. Die Trennung befestigte sich und die Monophysiten wurden immer mehr eine kirchlich abgeschlossene Partei. Es war diess hauptsächlich das Werk des Mönchs Jacob aus einem Kloster in der Gegend von Nisibis, welcher, da der Monophysitismus in Syrien und Mesopotamien in Gefahr war, durch Verfolgungen und wegen Mangels an Geistlichen zu erlöschen, von einigen gefangenen monophysitischen Bischöfen zum allgemeinen Metropoliten ihrer Kirche ordinirt wurde. Mit unermüdeter Thätigkeit, als Bettler verkleidet (daher Baradai, der mit Lumpen bedeckte, oder Zanzalus genannt), durchreiste er jene Gegenden, um den Monophysitismus zu beleben, die Gemeinden zu ordnen und mit Geistlichen zu versehen. So wirkte er drei und dreissig Jahre bis zum Jahr 578. Nicht mit Unrecht erhielten daher die Monophysiten von ihm den Namen Jacobiten, mit welchem Namen man bald die syrischen Monophysiten, bald die Monophysiten überhaupt bezeichnet. Den Monophy-

siten im Orient gab Jacob Baradai ein Oberhaupt in dem Patriarchen von Antiochien. Für die ägyptische Kirche hatte Justinian noch im Jahr 536 einen katholischen Patriarchen von Alexandrien ernannt, aber die weit zahlreicheren Monophysiten sagten sich von der herrschenden Kirche los, und wählten sich einen eigenen Patriarchen. Die ägyptischen Monophysiten erhielten in der Folge den Namen Kopten [1]). An die ägyptischen Monophysiten schloss sich auch die äthiopische Kirche an.

In Armenien boten sich der Monophysitismus und die persische Macht gegenseitig die Hand, um das Land kirchlich und politisch vom römischen Reich loszureissen. Nachdem Armenien den Persern unterworfen war, hielt der erste Bischof der armenischen Kirche unter Begünstigung des persischen Königs Chosroes eine Synode, auf welcher im Jahr 536 der Monophysitismus bestätigt, und über die chalcedonensische Synode das Anathema ausgesprochen wurde. Seitdem bestanden die Monophysiten auch in Armenien als abgesonderte kirchliche Partei.

Dieselbe Erscheinung, dass kirchliche Parteien, die im römischen Reich verdrängt und unterdrückt wurden, in den nichtchristlichen und unter einem andern Herrscher stehenden Nachbarländern sich erhielten, zeigt sich uns auch bei der den Monophysiten entgegengesetzten Partei. Denn auch dieser gelang es, auf eben diesem Wege dem völligen Untergang zu entgehen, und wie sich im Monophysitismus kirchlich fortpflanzte, was die ursprüngliche Lehre des Cyrill und Eutyches war, so dauerte auch der Nestorianismus sogar unter diesem Namen fort. In Edessa blühte schon lange eine theologische Schule, die besonders von persischen Christen, die sich zum kirchlichen Lehramt bilden wollten, besucht wurde.

---

1) Vgl. Gfrörer, K.G. III. S. 36.

Als der Bischof Rabulas von Edessa auf die cyrillische Seite übergetreten war, wurden die Lehrer dieser persischen Schule, die sich mit dem Presbyter Ibas ihm widersetzten, von ihm verfolgt und vertrieben. Sie begaben sich nun nach Persien, wo sie ihrer bisherigen Lehrweise, der nestorianischen oder syrischen, frei folgen konnten. Unter ihnen zeichnete sich besonders Barsumas als Bischof von Nisibis, vom Jahr 435—489, aus. Er befestigte die persischen Christen in der Anhänglichkeit an den nestorianischen Lehrbegriff und wusste sie dem persischen König gerade durch den Gegensatz, welchen sie gegen die im römischen Reich herrschende Lehre bildeten, zu empfehlen. Zu derselben Partei gehörte Babäus, welcher im Jahr 496 als Patriarch oder Jacelich, d. h. Catholicus, Primas, von Seleucia und Ctesiphon, als Haupt der persischen Kirche eine Synode hielt, um die kirchlichen Verhältnisse der Nestorianer in Persien festzustellen. In Edessa wurde zwar durch den Nachfolger des Rabulas, den Bischof Ibas, seit dem Jahr 435, welcher, wie sein Brief an Mares beweist, in fortdauernder Verbindung mit den persischen Christen blieb, und auch durch Übersetzung der Schriften Theodors in's Syrische für die Erhaltung und Verbreitung des syrischen Lehrbegriffs wirkte, wie es scheint, auch die Pflanzschule für persische Kirchenlehrer wieder hergestellt, aber unter dem Kaiser Zeno ergieng eine neue Verfolgung über diese Schule wegen ihres Nestorianismus. Sie wurde im Jahr 489 zerstört, nun aber nach Nisibis verpflanzt. Nestorianer wurden die persischen Christen gewöhnlich von ihren Gegnern genannt, sie selbst nannten sich chaldäische Christen, da Edessa und Nisibis zum alten Chaldäa gehörten. In Indien hiessen sie Thomaschristen. Sie verbreiteten sich weithin in das östliche Asien, und wirkten viel zur Fortpflanzung theologischer Bildung und Gelehrsamkeit, und zur Verbreitung des Christenthums.

Die Monophysiten theilten sich, was hier noch zum Schlusse zu bemerken ist, in mehrere Parteien, die grösstentheils über Fragen entstanden, die als Consequenzen aus dem Monophysitismus abgeleitet wurden [1]). Theopaschiten nannte man die Anhänger der monophysitischen Formel θεὸς ἐσταυρώθη. Schon der Patriarch Proclus hatte in seiner Epist. ad Armenos, einer dogmatischen Erklärung, die er nach dem mit Cyrill geschlossenen Vergleich auf eine Anfrage der armenischen Kirche gab, auch den Satz vertheidigt: einer aus der Dreieinigkeit habe gelitten [2]). Der eigentliche Urheber dieser Formel war aber, wie schon bemerkt worden ist, Peter der Gerber, welcher sie im Jahr 471 in Antiochien in das Τρισάγιον einschob, das nun so lautete: ἅγιος ὁ θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς. Alle diese Prädicate sollten sich auf Christus beziehen. Unter der Regierung des Kaisers Anastasius suchte der Monophysite Severus, welcher damals nach Konstantinopel kam, eben diesen Zusatz als eine neue Vereinigungsformel für beide Parteien geltend zu machen, worüber in Konstantinopel, besonders beim öffentlichen Gottesdienst, Unruhen entstanden. Unter dem Kaiser Justin gab es in Konstantinopel viele Theopaschiten, und der Kaiser Justinian, wie er überhaupt die überspanntesten Ausdrücke dieser Art liebte, erklärte im Jahr 533 den Satz für rechtglaubig: *crucifixum unum esse ex sancta et consubstantiali trinitate.* Der römische Bischof Hormisdas hatte zwar die Vertheidiger desselben als Ketzer bezeichnet, aber sein Nachfolger, Johannes II., musste ihn auf Justinian's Verlangen auch für die römische Kirche annehmen, und die fünfte ökumenische Synode sprach auf's neue das Anathema über alle aus, die ihn verwerfen.

---

1) Lehre von der Dreieinigkeit II. S. 61—96.

2) Mansi T. V. S. 429.

Eine der bedeutenderen dogmatischen Fragen, die unter den Monophysiten aufgeworfen wurden, betraf die Verweslichkeit des Leibes Christi. Hierüber geriethen Severus, der Patriarch von Antiochien, und Julianus, der Bischof von Halikarnass, welche beide unter Justin's Regierung vertrieben, sich nach Alexandrien geflüchtet hatten, mit einander in Streit. Severus, welcher dem Menschlichen in Christus noch etwas mehr Realität zuschrieb, der Eine Natur für ein σύνθετον hielt, und wenn auch nicht φύσεις, doch ἰδιότητες des Göttlichen und Menschlichen unterschied, behauptete die Verweslichkeit, Julian, welchem auch Xenajas oder Philoxenus aus Tahal in Persien, welchen Peter der Gerber zum Bischof von Hieropolis oder Mabug gemacht hatte, beistimmte, die Unverweslichkeit, weil die Verschiedenheit des Leibes vom Logos zwei Naturen vorauszusetzen schien. So entstanden die zwei Parteien der Severianer oder der Φθαρτολάτραι, Corrupticolae, und der Julianisten oder der Ἀφθαρτοδοκῆται, Φαντασιάσται, Anhänger eines Scheinkörpers. Auch Theodosianer nannte man jene und diese Gajaniten, nach Parteihäuptern. Auch hierin neigte sich der Kaiser Justinian zum Monophysitismus hin. Noch kurz vor seinem Tode kam er auf den Gedanken, den Aphthartodoketismus, d. h. die Lehre, der Leib Christi sei immer, auch schon vor seinem Leiden, ἄφθαρτον καὶ τῶν φυσικῶν καὶ ἀδιαβλήτων παθῶν ἀνεπίδεκτον gewesen [1]), durch ein Edict zum Gesetz zu machen. Der Patriarch Eutychius von Konstantinopel wurde wegen seines Widerspruchs abgesetzt und verbannt, und dasselbe Schicksal drohte schon dem Patriarchen Anastasius von Antiochien, als der Kaiser im Jahr 565 starb.

Die Julianisten theilten sich wieder über die Frage, ob der Leib Christi, welchen sie für unverweslich hielten, geschaffen oder nicht geschaffen sei, in die Κτιστολάτραι und

1) Evagrius H. E. 4, 39.

Ἀκτιστηταί. Es gab also auch solche, welche behaupteten, der Leib Christi sei von dem Moment der Vereinigung oder der Empfängniss an ein unerschaffener gewesen, wobei der Widerspruch klar in die Augen fällt. Wie kann der Ungeschaffene oder Anfangslose einen Anfang seines Daseins haben? Von den Severianern oder Φθαρτολάτραι giengen die Agnoëten aus, welche ein gewisses Nichtwissen von Christus behaupteten. Sie hiessen auch Themistianer nach ihrem Stifter Themistius, einem Diaconus in Alexandrien, welchem der Bischof Timotheus mit der Gegenlehre entgegentrat. Ein anderer monophysitischer Parteiname ist der der Niobiten. Der Stifter dieser Partei war der alexandrinische Rhetor oder Sophist Stephanus mit dem Beinamen Niobes (Νιοβής). Er lehrte, dass in Christus alle Verschiedenheiten der Natur nach der Vereinigung aufgehoben seien. Es war diess der Gegensatz gegen die zuvor angeführte Lehre des Severus, dass es verschiedene ἰδιότητες gebe, oder dass die Gottheit und Menschheit, obgleich zu Einer Natur verbunden, doch die ihrem eigenthümlichen Wesen entsprechenden Eigenschaften unverändert beibehalten haben. Severus nannte diess eine διαφορὰ ποιοτήτων ἀνουσίων, Unterschied substanzloser Qualitäten, und die Frage war also eigentlich wie bei der Transsubstantiationslehre: ob es Qualitäten ohne eine entsprechende Substanz geben könne? Stephanus sah hierin einen Widerspruch; er stellte die Alternative auf, dass man entweder in der Einheit der Natur keine natürliche Verschiedenheit annehmen könne, oder, wenn eine solche stattfinden soll, auch die Zweiheit der Naturen zugeben müsse. Die letzte Consequenz der Niobiten also war eine völlig unterschiedslose Einheit. So hatte man die Frage über Einheit und Zweiheit in Beziehung auf Seele und Leib Christi durchgeführt.

Wir sehen hieraus, wie sich unter den Monophysiten selbst wieder der alte Streit über die Einheit und Verschie-

denheit in Christus erneuerte, nur mit der Modification, dass die Einheit der Natur vorausgesetzt wurde; wieweit aber in der Einen Natur auch wieder eine Zweiheit und Verschiedenheit anzunehmen sei, das blieb auch unter den Monophysiten die nie völlig beigelegte Streitfrage.

Lehre vom Menschen.

1. Lehre von der Natur des Menschen überhaupt.

1. Die in der ersten Periode von vielen Kirchenlehrern angenommene platonische Trichotomie findet sich auch jetzt noch besonders bei denjenigen, welche sich näher an Origenes anschlossen, wie Didymus, De spiritu s. c. 56, und Gregor von Nyssa, De hom. opif. c. 8, welche beide sie dem Apostel Paulus in der Stelle 1 Thess. 5, 23 zuschrieben. Gregor von Nyssa bezieht auf diese Vorstellung auch die Stelle Marc. 12, 30. Welche Anwendung Apollinaris von ihr in seiner Theorie von der Person Christi machte, ist uns bereits bekannt. Dass sie ganz auf der platonischen oder neuplatonischen Trichotomie beruht, wird auch von den alten Schriftstellern ausdrücklich bemerkt, wie z. B. von Nemesius, einem griechischen Philosophen, welcher später Bischof von Emesa wurde (in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts), und eine Schrift περὶ φύσεως ἀνθρώπου schrieb, in welcher er von Apollinaris c. 1 sagt: Plotin und andere, welche einen Unterschied zwischen der ψυχὴ und dem νοῦς behaupten, lassen den Menschen aus drei Theilen bestehen, σῶμα, ψυχὴ und νοῦς. Diesen sei auch Apollinaris gefolgt, und auf diesen Grund habe er seine eigenthümliche Lehre gebaut. Es wird öfters bemerkt, durch Apollinaris sei diese Vorstellung auch in der griechischen Kirche in Misscredit gekommen; aber auch später folgen ihr noch mehrere ohne Bedenken, wie z. B. Chrysostomus, Ep. ad Rom. Hom. 14. In der gegenwärtigen Periode wurde sie wenigstens noch nicht ausdrücklich verworfen. In

der lateinischen Kirche aber erklärten sich, wie schon früher, mehrere ausdrücklich gegen sie. Hieronymus z. B., Ep. ad Hedib. Quaest. 12 über 1 Thess. 5, 23, versteht in dieser Stelle unter πνεῦμα die Gnadengaben des heiligen Geistes, mit der Bemerkung: *sunt, qui alium velint esse spiritum in homine, excepto spiritu s., et aliam animam. Sed laborandum eis erit, quomodo absque carne et gratia spiritus s. duae substantiae et duo interiores homines in uno homine esse dicantur.* Auch Gennadius, De dogm. eccl. c. 15. 20, verwirft diese Unterscheidung; der Geist sei nicht das dritte Princip in der Substanz des Menschen, wie Didymus behaupte, sondern der Geist sei die Seele selbst, die nach ihrer geistigen Natur Geist genannt werde. Den Manichäern wird gewöhnlich die Lehre zugeschrieben, der Mensch habe zwei Seelen, eine gute und eine böse [1]).

2. Die Frage über die Natur der Seele, ob sie körperlich oder unkörperlich sei, wurde gewöhnlich so beantwortet, dass man sich für die Unkörperlichkeit entschied. Ausführlich suchen sie z. B. Nemesius, περὶ φυσ. ἀνθρ. c. 2, Augustin, De anima et ejus origine T. VI, De quantitate animae T. I, zu beweisen. Die Körperlichkeit dagegen wurde behauptet von Faustus von Riez, Epist. I. *adversus eos, qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum* [2]). Die immer noch manchen einleuchtende Ansicht, dass nur Gott unkörperlich sei, führte auf die Vorstellung von der Materialität der Seele. So behauptete daher auch Faustus, Gott allein sei unkörperlich, weil er überall sei und unsichtbar, die Seele aber sei *localis, inserta membris et illigata visceribus.* Als ein endliches, beschränktes Wesen (*animam quantitati determinari,*

1) Wie diess zu verstehen ist, darüber vergl. das Manich. Religionssystem. S. 162 f.

2) Biblioth. PP. Max. T. VIII. S. 549.

sagte Faustus) schien ihm die Seele auch körperlich zu sein. Die Veranlassung zu dieser Behauptung gab ihm seine Polemik gegen den Arianismus, welcher sich gerade damals durch die deutschen Völker in Gallien weiter verbreitete. Er wollte den Arianismus dadurch widerlegen, dass er nachweisen zu können glaubte, wenn man den Logos nicht für ὁμοούσιος mit dem Vater halte, müsse man ihn als ein körperliches Wesen betrachten, weil nur Gott ein reiner Geist sei. Gegen ihn schrieb Claudianus Mamertus, Bischof von Vienne, De statu animae Libr. III. [1])

3. Von den drei Meinungen über den Ursprung der Seele wurde die von der Präexistenz immer weniger gebilligt. Obgleich einige, wie Nemesius, Περὶ φύσ. ἀνθρ. c. 2, Gregor von Nyssa, De hom. opif. c. 28, Cyrillus von Alexandrien, Comm. in Joh. Opp. T. IV. S. 78, eine Schöpfung der Seele vor dem Körper annahmen, so wurde doch die Vorstellung von der Präexistenz der Seele in der Form, in welcher Origenes sie gelehrt hatte, als eine unchristliche verworfen. Sie stimme nicht mit der heil. Schrift und mit den Dogmen der Christen überein, sagt Nemesius a. a. O. c. 3. Gregor von Nazianz, Orat. 37, 15, nennt es eine ungereimte Ansicht, dass die Seele schon anderwärts gelebt habe und dann in diesen Körper gefesselt worden sei; andere mögen mit solchen nicht kirchlichen Lehrsätzen spielen, ihm aber scheinen diese Spielereien gefährlich. Ebenso nennt Gregor von Nyssa, De opif. hom. c. 28, diese Lehre eine heidnischen Mythen ähnliche Fabel. Auch Augustin widerlegte die Meinung des Origenes, De civit. Dei 11, 23. Ad Oros. c. Priscill. et Orig. c. 8. Das Verdammungsurtheil, das Justinian über mehrere Lehren des Origenes aussprechen liess, bezog sich namentlich auch auf diese.

---

1) Bibl. PP. max. T. VI. S. 1040.

Der Traducianismus war nach Tertullian's Vorgang in der abendländischen Kirche sehr verbreitet, wie wir aus Hieronymus Ep. 78 ad Marcell. sehen: *ex traduce (anima), ut Tertullianus, Apollinaris, et maxima pars Occidentalium autumant: ut quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima, et simili cum brutis animalibus conditione subsistat.* Auch Augustin neigte sich zum Traducianismus hin, welcher mit seiner Theorie von der Erbsünde als einer Fortpflanzung der Sünde am besten zusammen zu stimmen schien. Er konnte mit dem Creatianismus die Verdammung der vor der Taufe sterbenden Kinder, die noch keine eigenen Sünden begangen haben, nicht vereinigen. Wo, woher, oder wann haben die Seelen der Kleinen angefangen, die Strafe der Verdammung zu haben, wenn sie neu von Gott geschaffen sind, ohne dass man Gott, oder eine Natur, welche Gott nicht geschaffen hat, zum Urheber entweder ihrer Sünden, oder der Verdammung von Unschuldigen macht? [1]) Dagegen sagt er De anima et ejus orig. c. 1, 13 vom Traducianismus: Wir fragen, warum die Seele verdammt sei, die Erbsünde zu übernehmen, wenn sie nicht aus jener einzigen gezogen ist, welche in dem ersten Vater des menschlichen Geschlechts gesündigt hat? Wenn er daher auch De Genesi ad literam 10, 23 die Gründe für beide Meinungen, den Creatianismus und Traducianismus, gleichstellen will, so scheint ihm doch die Taufe der Kleinen der Meinung, dass die Seelen durch die Eltern gezeugt werden, das Übergewicht zu geben. Auf der andern Seite hielt ihn aber wieder, wie es scheint, die Besorgniss, auf eine zu sinnliche materielle Vorstellung von dem Wesen der Seele zu kommen, vom Traducianismus zurück, und da er sich gestand, dass sich die eine Vorstellung so wenig als die andere aus der heil. Schrift beweisen lasse, so kam er zuletzt auf

1) August. Ep. 190, 4. Vgl. Ep. 166. 180.

das Resultat, dass sich hierüber nichts bestimmen lasse. Wo die Schrift, sagt er De peccat. remiss. 2, 59, kein sicheres Zeugniss gibt, müsse menschliche Anmassung sich hüten, für das Eine oder das Andere zu entscheiden. Wäre es dem Menschen zum Heil nothwendig, etwas darüber zu wissen, so würde die Schrift mehr darüber sagen [1]).

Unter den griechischen Kirchenlehrern waren nur einzelne dem Traducianismus zugethan. Er wird z. B. dem Apollinaris von Hieronymus in der zuvor angeführten Stelle, und dem Eunomius von Nemesius Περὶ φύσ. ἀνθρ. c. 2 zugeschrieben. Die meisten Stimmen waren für den Creatianismus, welchen unter den lateinischen Kirchenlehrern Hilarius von Poitiers Tract. in Ps. 91, 3 sehr bestimmt in den Worten ausspricht: *animarum origines quotidie occulta et incognita nobis divinae virtutis molitione procedunt.* Mehrere erklären ihn geradezu für die kirchliche Lehre, wie z. B. Leo, Ep. 15 ad Turrib.: *catholica fides — omnem hominem in corporis et animae substantiam formari intra materna viscera confitetur,* und Theodoret, Fab. haer. 5, 9: ἡ ἐκκλησία, τοῖς θείοις πειθομένη λόγοις, — λέγει τὴν ψυχὴν συνδημιουργεῖσθαι τῷ σώματι.

Auch Hieronymus spricht Ep. ad Pammachium vom Creatianismus, welchen er dem den Menschen dem Thier gleichstellenden Traducianismus vorzog, als der kirchlichen Lehre, es sei *ecclesiasticum secundum eloquia* (Joh. 5, 17. Zachar. 12, 1. Ps. 33, 15), dass *quotidie Deus fabricatur animas, cujus velle fecisse est, et conditor esse non cessat.* Wie sich Augustin zum Traducianismus hinneigte, so musste sich dem Pelagius von selbst der Creatianismus empfehlen. Wir glauben, sagt Pelagius in seinem Glaubensbekenntnisse, dass die Seelen von Gott gegeben werden, und sagen, dass sie von ihm selbst gemacht sind; wir verdammen den Irrthum derer,

1) Vgl. De peccat. mer. 3, 10. De an. et ejus or. 1, 18. Ep. 194. 190.

welche behaupten, dass sie, ehe sie mit den Körpern verbunden wurden, gesündigt oder in dem Himmel sich aufgehalten haben. Julian berief sich auf Ezech. 18, 4, um zu beweisen, dass die Zeugung auf die Seele, welche Gottes sei, keinen Einfluss habe. Den Creatianismus betrachtete man zugleich als Gegensatz gegen die manichäische Lehre von einer Emanation der Seelen aus Gott, wodurch das Wesen Gottes einer Befleckung durch die Materie und Sünde unterworfen zu werden schien.

4. Freiheit und Unsterblichkeit wurden allgemein als die beiden Hauptvorzüge der menschlichen Natur betrachtet, nur hatte auf die Bestimmung der Lehre von der Freiheit die augustinische Lehre von der Erbsünde grossen Einfluss, und in Ansehung der Unsterblichkeit wurde nichts neues gelehrt. Die Gründe, durch die man sie zu beweisen suchte, sind beinahe durchaus aus der griechischen Philosophie, insbesondere aus Plato genommen [1]).

5. Das Bild Gottes setzte man in die vernünftige Natur des Menschen überhaupt, wie z. B. Athanasius Or. c. gentes c. 2: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, er machte ihn durch die Ähnlichkeit mit ihm zu einem das Seiende betrachtenden und erkennenden Wesen und theilte ihm eine Idee seiner eigenen Unvergänglichkeit mit, damit er denselben Zustand bewahrend weder die Vorstellung Gottes verliere, noch vom Zusammenleben mit den Heiligen abspringe. Gott theilte den Menschen, wie Athanasius De incarn. c. 3 sagt, indem er sie nach seinem Bilde schuf, von der Kraft seines eigenen Logos mit, damit sie, ὥσπερ σκιάς τινας ἔχοντες τοῦ λόγου καὶ γενόμενοι λογικοί, selig bleiben und das wahre Leben führen. Andere, wie z. B. Gregor von Nyssa über die

1) Man vgl. z. B. Athanas. c. gentes 33, Nemesius περὶ φύσ. ἀνθρ. c. 2, Gregor von Nyssa De anima et resurr., Augustin De immortalitate animae.

Worte *Faciamus hominem* Or. 1, setzen das Bild Gottes in die Vernünftigkeit, die Ähnlichkeit in die sittliche Vollkommenheit. Auf die Herrschaft des Menschen über die übrigen Geschöpfe bezogen das Bild Gottes besonders Diodor von Tarsus (bei Theodoret Op. T. 1. S. 28), Chrysostomus, z. B. In Gen. Hom. 8, und andere, auch Augustin, dieser jedoch so, dass er unter der Herrschaft des Menschen den Vorzug verstand, welchen der Mensch durch seinen vernünftigen Geist, die *rationalis mens,* in Ansehung welcher er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, vor allen andern Geschöpfen hat [1]). Noch umfassender bestimmte Theodor von Mopsuestia den Begriff des Bildes so: Der Mensch sollte den durch ihn als Bild dargestellten Gott für die ganze Schöpfung offenbaren. Weil alles in der ganzen Schöpfung eine Beziehung auf den Nutzen des Menschen hat, so sollte der Mensch das gemeinsame Vereinigungsband des ganzen Weltalls sein [2]). Die Beziehung des göttlichen Ebenbilds auf den Körper finden wir nur noch bei den schon früher erwähnten Anthropomorphiten.

Die Frage, ob das göttliche Ebenbild verloren gegangen sei, wurde verschieden beantwortet. Dass es durch den Sündenfall nicht verloren gegangen sei, sucht Epiphanius, Haer. 70, 3, Ancorat. 55 f., zu beweisen. Ὁμολογεῖν χρὴ, τὸ κατ' εἰκόνα εἶναι ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ἵνα μὴ ἀπιστήσωμεν τῷ θεῷ, doch setzt er hinzu, οὐ χρὴ ὁρίζειν ἢ διισχυρίζεσθαι, ἐν ποίῳ μέρει τὸ κατ' εἰκόνα πληροῦται. Denn leicht könne man dabei den Menschen Gott gleich oder Gott menschenartig darstellen. Von

---

1) *Fecit hominem ad imaginem suam, ut quemadmodum ipse per omnipotentiam suam praeest universae creaturae, sic homo per intelligentiam suam, qua etiam creatorem suum cognoscit et colit, praeesset omnibus terrenis animalibus.* De catech. rud. c. 17. 20. De Gen. c. Manich. 1, 17. De trin. 12, 7. 12.

2) Nach Philop. De creat. 6, 10. 17 und Theodoret Quaest. 20 in Gen.

einem Verlust des göttlichen Ebenbilds spricht dagegen Athanasius a. a. O. Die Menschen verloren die μετουσία τοῦ λόγου, indem sie sich von dem Ewigen hinweg und dem Vergänglichen zu wandten, es verschwand ὁ λογικὸς καὶ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, die Menschen wurden des Logos entblösst, Gott musste das Bild wieder erneuern, damit die Menschen ihn wieder erkennen können; diess geschah dadurch, dass das Bild Gottes selbst in dem Erlöser sich darstellte. Cyrll von Jerusalem, Cat. 14, 10, lässt wenigstens die ὁμοιότης durch die Sünde verdunkelt werden, die er in den durch Gottes Einhauchung mitgetheilten heiligen Geist setzt, welcher Einhauchung das δεύτερον ἐμφύσημα, Joh. 20, 22, als Wiederherstellung der ὁμοιότης entspricht.

Am bestimmtesten musste Augustin einen Verlust des göttlichen Ebenbilds behaupten, doch nahm auch er keinen völligen Verlust, sondern nur eine Entstellung desselben an. Wenn er auch De gen. ad lit. 6, 27 sagt, Adam habe die *imago in spiritu mentis impressa* verloren, das Bild Gottes, das wir wieder erlangen durch die Gnade der Gerechtigkeit, so beschränkte er doch später, De spir. et lit. c. 28. Retract. 2, 11, diese Behauptung, da ihm ja das Bild Gottes die *mens rationalis* war. Sofern aber die Idee des göttlichen Ebenbilds mit der Idee der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen überhaupt sehr eng zusammenhängt, hatte Augustin hierüber eine ganz eigenthümliche Vorstellung. Je tiefer er den Menschen durch die Sünde fallen liess, desto höher stellte er ihn in seinem ursprünglichen Zustand. Adam hatte die trefflichste Natur, vor allem in intellectueller Hinsicht die vollkommenste Erkenntniss, *sapientiam excellentissimam.* Die geistvollsten der jetzigen Menschen verhalten sich zu Adam, wie die Schildkröten zu den Vögeln in Hinsicht der Schnelligkeit. Wenn auch im Paradiese etwas zu lernen war, so erlangte diess die treffliche Natur des ersten Menschen

ohne irgend eine Mühe, indem entweder Gott oder die Natur selbst lehrte. Op. imp. 5, 1. 6, 9. In moralischer Beziehung hatte Adam vollkommene Freiheit des Willens, die unverdorbensten Willenskräfte, *integerrimas vires.* Op. imp. 6, 8. Augustin unterschied zwischen dem *posse non peccare* und dem *non posse peccare.* De corrept. et gr. c. 12. Das erstere hatte der Mensch vor dem Fall, das letztere wird den Seligen nach diesem Leben zu Theil. Der erste Mensch empfieng nicht das Beharren im Guten als Geschenk Gottes, sondern das Beharren oder Nichtbeharren war seinem freien Willen überlassen. Denn sein Wille, der ohne Sünde geschaffen war, und dem keine Begierde widerstand, hatte so viel Kraft, dass mit Recht einer so guten Natur, der es so leicht war, recht zu leben, das Wollen des Beharrens überlassen werden konnte. Er hatte so sehr freien Willen, dass er Gottes Gesetz mit grossen Kräften des Geistes (*magnis mentis viribus*) beobachtete, nicht blos die Möglichkeit des guten Willens, sondern den guten Willen selbst hatte. Op. imp. 4, 14. 5, 61. Ein *adjutorium* der Gnade hatte zwar der Mensch schon vor dem Fall nöthig, ohne welches er, wenn er beharren wollte, im Guten nicht beharren konnte. Aber Augustin unterscheidet zwischen einem *adjutorium, quo fit,* und einem *adjutorium, sine quo non fit.* Durch das erstere wird der Wille hervorgebracht, durch das letztere wird, wenn der Mensch will, die Ausübung des Guten möglich gemacht. Dieses *adjutorium,* das der unverdorbenen Natur des Menschen verliehen wurde, vergleicht Augustin mit einem Lichte, durch dessen Hülfe gesunde Augen sehen können, wenn sie wollen. De corr. et gr. c. 12. De nat. et gr. c. 48. Alles hängt also nur von dem freien Willen des Menschen ab, und sofern Adam die *bona voluntas* hatte, war er *in justitia et sanctitate veritatis creatus.* De Gen. ad lit. 6, 27. Die Vernunft herrschte in ihm vollkommen über die Sinnlichkeit, seine Natur war

von der Art, dass er keinen Widerstreit des Fleisches und des Geistes in sich hatte, dass er gegen keine Fehler kämpfte, nicht weil er diesem Kampfe nachgab, sondern weil jene gar nicht in ihm waren. Op. imp. 6, 22. Diese Vollkommenheit des ersten Menschen erstreckte sich auch auf seinen Köper. Adam würde, wie Augustin sehr oft behauptet, wenn er nicht gesündigt hätte, nie gestorben sein; nur unterschied er zwischen einer *immortalitas major* und *minor*, oder zwischen *non posse mori* und *posse non mori*. Das *non posse mori* war ihm absolute Unsterblichkeit, wobei auch die Möglichkeit des Sterbens gar nicht stattfindet, das *posse non mori* nur hypothetische, wobei die Möglichkeit des Nichtsterbens stattfindet, wenn jemand nicht etwas thut, wodurch er stirbt, obgleich er es thun kann. Op. imp. 6, 30. De corr. et gr. 12. Nur die *immortalitas minor* legte Augustin dem Körper des ersten Menschen vor dem Falle bei, aber auch die *immortalitas major* würde dem Adam als Belohnung zu Theil geworden sein, wenn er im Guten beharrt wäre.

Andere Kirchenlehrer, wie z. B. Chrysostomus, schildern die Vollkommenheit des ersten Menschen nur als einen engelähnlichen Zustand ungetrübter Seligkeit, in welchem aber eben desswegen der Mensch um so leichter seine Abhängigkeit von Gott vergessen konnte. Auch Chrysostomus nahm an, dass der erste Mensch ohne die Sünde unmittelbar zur Unsterblichkeit übergegangen sein würde [1]).

2. Lehre von der Sünde.

Die Lehrer der griechischen Kirche schreiben der Sünde Adams ausser demjenigen, was schon über den Verlust des göttlichen Ebenbilds bemerkt worden ist, keine andere Folge für ihn und seine Nachkommen zu, als den Tod. Von einem

1) S. Neander, K.G. IV. S. 1229 f.

Zusammenhang zwischen der Sünde Adams und der Sünde der übrigen Menschen, welcher nicht durch die eigene Freiheit jedes einzelnen vermittelt wäre, haben sie keine Vorstellung. Chrysostomus widerspricht in seiner Erklärung der Stelle Röm. 5, 12 f. Hom. 10 in Ep. ad Rom. 3 der Vorstellung, dass durch die Sünde des Einen alle Sünder geworden, nur der Zustand der menschlichen Natur, welcher für den ersten Menschen Strafe gewesen, sei dadurch auf alle seine Nachkommen übergegangen; nur um so mehr Aufforderung habe der Mensch, das Vergängliche zu verachten und nach dem Himmlischen zu streben. Zu Psalm 51, 7 bemerkt Chrysostomus, die Sünde habe sich zwar von unsern Stammeltern durch die Abstammung einen Weg gebahnt, aber nicht physisch, weil wir sonst nicht strafwürdig wären, sondern weil die Natur durch die Gewalt der Triebe sich zur Sünde neigt, immer aber komme es nur auf unser Wollen an. Dass jeder, der von Adam seine Natur hat, zur Sünde geneigt ist, läugnet auch Gregor von Nyssa nicht, De orat. Dom. or. 5, behauptet aber zugleich, dass das Kind in seinem natürlichen Zustande keiner Reinigung bedürfe, ὅτι μηδὲ τὴν ἀρχὴν τὴν νόσον τῇ ψυχῇ παρεδέξατο. *Or. de iis, qui praemature abripiuntur.* Diess ist die herrschende Ansicht der griechischen Kirchenlehrer, und wenn Augustin sich für seine Lehre von der Erbsünde besonders auf Gregor von Nazianz berufen zu dürfen glaubte, so war er dazu nicht berechtigt. Er führt Contra Jul. 2, 7 aus Gregor's Or. 16, 15 die Stelle an: „Das Bild Gottes soll die Unreinigkeit hiwegnehmen, und das mit ihm verbundene Fleisch durch die Schwungkraft der Vernunft (τοῖς τοῦ λόγου πτεροῖς) emporheben, und ob es gleich besser gewesen wäre, einer solchen Reinigung nicht zu bedürfen, so dass uns unsere ursprüngliche Würde blieb, und des Lebensbaums durch den bittern Genuss der Sünde nicht verlustig zu werden, so ist es doch besser, von den Sünden um-

zukehren, als sich in seinem Falle nicht bessern zu lassen.“ Was kann aber diess für Augustin beweisen? Gregor nimmt zwar an, dass das göttliche Ebenbild durch den Sündenfall befleckt worden, dass kein Mensch wegen der zusammengesetzten Natur des Menschen von der Sünde frei ist, Or. 40, 7. vgl. 16, 15; er spricht von der Wiedergeburt als einer Befreiung von den δεσμοὶ τῆς γεννήσεως, Or. 38, will aber damit nur platonisch die Verbindung der Seele mit einem materiellen Körper als die Ursache bezeichnen, warum im Menschen die Sinnlichkeit so überwiegend sei. Wie wenig er augustinisch dachte, beweist am besten, was er Or. 40 über das Schicksal der ungetauften Kinder sagt: Ich glaube, dass sie weder beseligt, noch bestraft werden von dem gerechten Richter, indem sie zwar ungetauft, aber auch ohne Sünde sind, und Unrecht vielmehr erlitten als gethan haben.

Mit grösserem Rechte konnte sich Augustin auf Vorgänger in der lateinischen Kirche berufen, wo man seit Tertullian den Zusammenhang der Sünde Adams mit der Sünde seiner Nachkommen tiefer aufzufassen suchte. Schon Hilarius von Poitiers spricht zu Ps. 119 von einem *vitium originis,* einer *malitia per conditionem communis nobis originis* nach Luc. 11, 13, einer *per naturam corporis vitiorum connata materies,* geht aber nur auf den Körper zurück, sofern dieser für die Seele *contagiosi incolatus carcer* sei, welche Ansicht vom Körper überhaupt bei Hilarius immer durchblickt. Wenn er daher auch In Matth. c. 18 sagt: *in unius Adae errore omne hominum genus aberravit,* so ist diess eine ganz unbestimmte Vorstellung. Bestimmter und stärker drückte sich Ambrosius aus, dessen Auctorität Augustin besonders geltend machte. Er nahm eine Schuld an, die die Natur angesteckt habe, eine Befleckung, die uns vor der Geburt anhänge (Apol. David posterior und zu Ps. 52, 7). *Antequam nascimur, maculamur contagio, et ante usuram lucis originis ipsius excipimus injuriam.*

In der Stelle des Psalms sei sowohl an die Sünden der Eltern, als an die der Gebornen zu denken, *quoniam et parentes non carent lapsu, nec conceptus iniquitatis exsors est.* Die Stelle Röm. 5, 12 erklärte er, wie nachher Augustin: *manifestum est in Adam omnes peccasse, quasi in massa, ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso sumus omnes.* Vgl. Apol. Dav. post.: *omnes in primo homine peccavimus, et per naturae successionem culpae quoque ab uno in omnes transfusa successio est.* Auf die Identität der Nachkommen mit Adam kommt Ambrosius wiederholt zurück, wie z. B. auch in seiner Exposit. ev. Luc.: *Fuit Adam et in illo fuimus omnes: periit Adam et in illo omnes perierunt.* Doch hatte auch Ambrosius, da sich bei ihm auch wieder Stellen finden, in welchen er keine andere Sünden anzuerkennen scheint, als mit freiem Willen begangene, noch keine weiter ausgebildete Vorstellung. Eine solche aufzustellen, war erst Augustin vorbehalten, welchem übrigens Ambrosius in jeder Beziehung am nächsten steht.

Augustin selbst aber lehrte früher ganz anders als später. Solange er noch die Manichäer bestritt, betrachtete auch er als das Wesentlichste der Sünde, dass sie durch den freien Willen geschehe, und nur in ihm ihren Sitz habe, weil ohne Freiheit des Willens keine Zurechnung, ohne Zurechnung keine Sünde gedacht werden könne. *Quae tandem esse poterit,* sagt er z. B. De lib. arb. 3, 49, *ante voluntatem causa voluntatis? Aut enim et ipsa voluntas est, et a radice ista voluntatis non receditur, aut non est voluntas et peccatum nullum habet. Aut igitur ipsa voluntas est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi. Nec est cui recte imputetur peccatum nisi peccanti, non est ergo cui recte imputetur nisi volenti. — Quaecunque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur, si autem potest,*

non ei cedatur, et non peccabitur. Alle diese Bestimmungen stehen in geradem Widerspruch mit seinem spätern System. Wie sie Augustin mit diesem zu vereinigen suchte, darüber sind seine Retractat. 1, 9 zu vergleichen. Da die Manichäer das Böse im Menschen aus einer bösen Substanz ableiteten und eine an sich böse Natur annahmen, so musste Augustin gegen diesen physischen Begriff des Bösen den moralischen geltend machen. Um so weniger scheint angenommen werden zu können, dass Augustin durch den Manichäismus auf seine spätere Lehre vom Bösen geführt wurde, und es ist ganz wahr, was Neander (K.G. IV. S. 1066) sagt: Seine Lehre von dem sittlichen Verderben der menschlichen Natur war etwas ganz anderes, als der naturphilosophische Dualismus des Mani, sie gieng nicht aus einer Vermischung des Sittlichen mit der Naturanschauung, wie bei Mani, sondern aus einer reinen Thatsache des sittlichen Bewusstseins hervor. Aber davon ist doch die Frage ganz verschieden, ob nicht der Manichäismus durch das ihm zu Grunde liegende Bestreben, das Böse in seiner tiefsten Wurzel aufzufassen, einen grossen mittelbaren Einfluss auf ihn hatte, in Folge dessen er gerade die Richtung nahm, die ihn seinem spätern System zuführte und es sich zur Aufgabe machte, den physischen Begriff des Manichäismus vom Bösen auf das sittliche Gebiet zu verpflanzen. Dass diess nicht unwahrscheinlich ist, ist schon früher bemerkt worden. Noch ungegründeter ist zwar die öfters aufgestellte Behauptung, dass Augustin nur durch den Gegensatz gegen den Pelagianismus auf sein eigentliches System gekommen sei, aber zu läugnen ist desswegen doch nicht, dass auch dieser Gegensatz an der Ausbildung desselben wesentlichen Antheil hatte. Dass Augustin schon lange vorher, ehe er mit Pelagius in Berührung kam, die Principien seines Systems zu entwickeln anfieng, geht aus seinen Schriften deutlich hervor. In seiner Explicatio propositionum quarundam de epist.

ad Rom., die er im Jahr 394 schrieb, stellte er noch den Grundsatz auf, dass der Glaube, durch welchen der Mensch die Seligkeit erlange, ganz das eigene Werk des Menschen sei, dass die Erwählung zwar nicht durch die Werke, zu welchen Gott die Gnade verleihe, aber durch den Glauben bedingt sei. Wenige Jahre nachher aber war es ihm schon klar geworden, dass auch der Glaube, um ihn tiefer aufzufassen, auf die göttliche Thätigkeit zurückzuführen sei. Er sagt diess selbst De praedest sanct. c. 20: *plenius sapere coepi in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi et asserui.* In der um jene Zeit geschriebenen Schrift De diversis quaestionibus ad Simplicianum (Bischof in Mailand) libri duo, macht er nun auch den Glauben von der Erwählung oder der Berufung Gottes abhängig, und findet, da die Allmacht Gottes jeden menschlichen Willen auf die für jeden geeignete Weise umändern könnte, die letzte Ursache, warum Gott die einen aus dem Verderben, in welcher alle durch die erste Sünde gefallen sind, nicht errettet, der andern aber sich erbarmt, in einem verborgenen Rathschluss Gottes. Von diesem Wendepunkt aus hatte Augustin bereits die Richtung zu seinem System genommen, als er nun durch Pelagius die Veranlassung erhielt, es in den auf den Streit mit ihm sich beziehenden Schriften genauer und in seiner ganzen Consequenz zu entwickeln.

Geschichte des pelagianischen Streits.

Pelagius, ein Mönch aus Britannien, hatte sich seit dem Anfang des fünften Jahrhunderts in Rom aufgehalten, wo er durch seinen Charakter und die Reinheit seiner Sitten sich allgemeine Achtung erwarb. Er kam daselbst in Verbindung mit Cölestius, über dessen Vaterland wir nichts Bestimmtes wissen. Er war, ehe er sich an Pelagius anschloss, Sachwalter, wurde nun aber Mönch, wie es scheint in Folge des Einflusses, welchen Pelagius auf ihn gewann, dessen Grundsätze

und Lehren er sich ganz aneignete, und nun als der Jüngere neben dem schon bejahrten Pelagius, welcher nicht dieselbe Neigung und Fähigkeit zu theologischen Streitigkeiten hatte, mit Eifer verfocht, wesswegen Hieronymus in dem Briefe an den Ctesiphon von ihm sagt, er sei, obgleich der Schüler des Pelagius, doch der Lehrer und Anführer des ganzen Heeres *(magister et totius ductor exercitus)*. Wahrscheinlich war es die Furcht vor dem westgothischen König Alarich, welcher im Jahr 409 Rom auf's neue bedrohte, die auch den Pelagius und Cölestius, wie so viele andere, bestimmte, Rom zu verlassen. Im Jahr 411 kamen beide nach Afrika. Pelagius verweilte daselbst nur kurze Zeit, Cölestius aber blieb in Carthago und bewarb sich daselbst um die Stelle eines Presbyters. Aus dieser Veranlassung trat der Diaconus Paulinus aus Mailand, welcher sich selbst um diese Stelle bewarb, als Ankläger gegen ihn auf, und übergab einer Synode, die sich im Jahr 412 unter dem Vorsitze des Bischofs Aurelius versammelte, sechs häretische Sätze, nach welchen Cölestius behaupten sollte, die Sünde Adams habe nur ihm selbst, nicht aber dem ganzen Menschengeschlecht geschadet. Die Rechtfertigung des Cölestius, welcher dem Streite die Wendung zu geben suchte, er beziehe sich nur auf die von der kirchlichen Lehre noch unentschieden gelassene Frage über die Fortpflanzung der Seelen, wurde von der Synode so ungenügend gefunden, dass sie ihn von der Kirchengemeinschaft ausschloss [1]). Er verliess nun Afrika und begab sich nach Ephesus, wo er Presbyter wurde und einige Jahre blieb.

Pelagius war indess nach Palästina gekommen, wo gerade damals Hieronymus sich befand, welcher aus mehreren

---

1) Bruchstücke der Acten bei August. de gratia Christ. et pecc. orig. 2, 2. 3. 4. und Marius Merc. Commonit. super nomine Coel. Mansi IV. S. 290 ff.

Gründen in einer gereizten Stimmung gegen Pelagius war, und schon damals einige Schriften gegen ihn schrieb. Um dieselbe Zeit erschien in Palästina, von Augustin an Hieronymus geschickt, der spanische Presbyter Orosius, und trat im Jahr 415 auf einer Versammlung von Presbytern zu Jerusalem, unter dem Vorsitze des Bischofs Johannes, als Ankläger gegen Pelagius auf, dessen Verdammungswürdigkeit ihm schon wegen seines Widerspruchs gegen Augustin's Auctorität eine ausgemachte Sache zu sein schien. Allein der Bischof Johannes theilte diese Ansicht nicht, er konnte in den Erklärungen, die Pelagius gab, nichts häretisches finden, willigte jedoch ein, dass die Sache an den römischen Bischof Innocens berichtet werde, da eine in der lateinischen Kirche entstandene Streitigkeit in dieser auch am besten beurtheilt werden könne [1]). Ebenso wenig erreichten seine Gegner ihren Zweck auf einer andern noch in demselben Jahr in Palästina gehaltenen Synode. Zwei abgesetzte abendländische Bischöfe, Heros von Arles und Lazarus von Aix (Aquae), waren nach Palästina gekommen. Sie verbanden sich mit den dortigen Gegnern des Pelagius und übergaben der Synode, welche der Bischof Eulogius von Cäsarea nach Diospolis oder Lydda berief, mehrere Anklagepunkte, über welche sich jedoch Pelagius so sehr zur Zufriedenheit der versammelten Bischöfe erklärte, dass seine Rechtglaubigkeit vollkommen anerkannt wurde. Hieronymus nannte desswegen diese Synode eine *synodum miserabilem*, Augustin glaubte sich ihre Entscheidung nur aus der Unbestimmtheit und Zweideutigkeit der von Pelagius gegebenen Antworten erklären zu können. Nicht die Ketzerei, sagte er, habe man freigesprochen, sondern den Menschen, welcher die Ketzerei läugnete [2]).

---

1) Mansi IV. S. 307.

2) Mansi IV. S. 315 ff.

Um so mehr gaben sich nun die Gegner des Pelagius alle Mühe, von einer andern Seite her die Verurtheilung seiner Irrlehren zu erhalten. Während Augustin um diese Zeit die Hauptperiode seiner schriftstellerischen Thätigkeit gegen die Pelagianer begann, wandten sich die afrikanischen Bischöfe, die im Jahr 416 zwei Synoden in dieser Angelegenheit hielten, zu Carthago und zu Mileve, in drei Schreiben an den römischen Bischof Innocens, in welchen sie dem Pelagius und Cölestius den Vorwurf machten, dass sie durch die Lehre, der Mensch könne aus eigener Kraft gerecht leben und die Gebote Gottes erfüllen, die göttliche Gnade und die Nothwendigkeit der Taufe zur Beseligung der Kinder läugnen, und den römischen Bischof aufforderten, sich solchen Irrlehren zu widersetzen [1]). An diesen Verhandlungen hatte Augustin sehr nahen Antheil genommen, nur auf der Synode in Carthago war er nicht zugegen, da Hippo nicht zu der carthagischen oder proconsularischen Provinz gehörte. Innocens nahm, wie sich erwarten liess, die Schreiben der afrikanischen Bischöfe sehr günstig auf. Er lobte sie vor allem, dass sie diese Angelegenheit, wie sich gezieme, vor den apostolischen Stuhl gebracht haben, erklärte sich mit ihnen in der Verdammung der pelagianischen Irrlehren einverstanden, und schloss kraft seiner apostolischen Machtvollkommenheit den Pelagius und Cölestius und alle, die ihre Lehre hartnäckig vertheidigten, bis sie sich besserten, von der Kirchengemeinschaft aus [2]). Indess hatte auch Pelagius an den römischen Bischof geschrieben, um sich theils gegen die Beschuldigungen zu vertheidigen, dass er einen der Gnade nicht bedürftigen freien Willen behaupte, und die Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit der Kinder läugne, theils überhaupt wegen seiner Rechtglau-

1) Mansi IV. S. 321. 334 ff.
2) Mansi III. S. 1071 ff.

bigkeit sich zu rechtfertigen, für welchen Zweck er zugleich ein Glaubensbekenntniss mitsandte. Dieses Schreiben kam nicht mehr dem Bischof Innocens, welcher bald nach dem Anfang des Jahrs 417 starb, sondern schon seinem Nachfolger Zosimus zu. Um dieselbe Zeit erschien Cölestius in Rom, wohin er, wie es scheint, sogleich auf die Nachricht von des Innocens Tode geeilt war. Auch er übergab ein Glaubensbekenntniss, worin er, wie schon früher, die Sache so darstellte, wie wenn das eigentliche dogmatische Moment nur die eine speculative Frage von der Fortpflanzung der Sündhaftigkeit vermittelst der Fortpflanzung der Seelen beträfe. Zosimus, sei es, dass er wirklich eine andere dogmatische Ansicht hatte, als Innocens, oder durch andere Gründe bestimmt wurde, glaubte auf die schon von seinem Vorgänger geschehenen Schritte keine Rücksicht nehmen zu dürfen. Er nahm nicht nur den Cölestius wohlwollend auf, sondern erliess auch zwei Schreiben an die afrikanischen Bischöfe, in welchen er seine Zufriedenheit mit der von Cölestius und Pelagius dargelegten Lehre bezeugte, und den afrikanischen Bischöfen zu verstehen gab, dass sie den Verläumdungen schlechtgesinnter Menschen, wie Heros und Lazarus seien, zu voreilig Glauben geschenkt und über Fragen Streit erregt haben, die den Glauben nichts angehen und aus einem Vorwitz herrühren, welcher mehr wissen wolle, als die heilige Schrift sage [1]).

Die afrikanischen Bischöfe waren nicht geneigt, sich einer solchen Entscheidung zu unterwerfen. Sie hielten sogleich im Jahr 417 eine zahlreich besuchte Synode in Carthago, auf welcher sie ein Schreiben an Zosimus erliessen, in welchem sie erklärten, dass die von Innocens gegen Pelagius und Cölestius ausgesprochene Sentenz solange giltig bleiben müsse, bis sie das unumwundenste Bekenntniss ablegen,

1) Mansi IV. S. 350. 353. 355.

dass wir durch die Gnade Gottes durch Jesum Christum nicht allein um die Gerechtigkeit zu erkennen, sondern auch um sie auszuüben, bei allen einzelnen Handlungen unterstützt werden und ohne die Gnade nichts wahrhaft Frommes denken, sagen und thun können. Zosimus fand für gut, von seiner Seite etwas einzulenken und sich in einem zweiten Schreiben, sosehr er auch die Auctorität des apostolischen Stuhls erhob, dahin auszusprechen, dass es seine Absicht nicht gewesen sei, den Cölestius geradezu loszusprechen, sondern nur die Sache, bis alles gehörig untersucht sei, noch unentschieden zu lassen [1]). Allein die afrikanischen Bischöfe glaubten, was in dieser Sache noch zu entscheiden war, nicht erst vom römischen Bischof erwarten zu müssen. Eine Synode in Carthago, zu welcher im Jahr 418 alle afrikanischen Bischöfe berufen wurden, setzte neun Canones fest, in welchen die pelagianischen Irrlehren verdammt wurden [2]). Zugleich gelang es den afrikanischen Bischöfen (dass es auf ihren Antrag und insbesondere durch Augustin's Einfluss geschehen ist, lässt sich nicht bezweifeln), die beiden Kaiser Honorius und Theodosius im Jahr 418 zu einem sogenannten *sacrum rescriptum* zu veranlassen, nach welchem alle Anhänger der pelagianischen Ketzerei mit der Landesverweisung und, wie ein Edict noch hinzufügte, mit Confiscation ihres Vermögens bestraft werden sollten. Bei dieser Wendung der Dinge konnte Zosimus seinen zuerst eingenommenen Standpunkt nicht länger behaupten. Er wollte zwar die Sache des Cölestius auf's neue untersuchen, trug nun aber, da Cölestius sich bereits aus Rom entfernt hatte, kein Bedenken, in seiner *Epistola tractoria*, einem Circularschreiben, das er im Jahr 418 an alle Bischöfe des Orients und Occidents schickte, über Cölestius

1) Mansi IV. S. 376. 378. 366.
2) Mansi III. S. 810—823. IV. S. 377.

und Pelagius das Verdammungsurtheil auszusprechen, und in Ansehung derselben Lehren, über welche er sich früher mit Cölestius und Pelagius einverstanden erklärt hatte, den Beschlüssen der Synode von Carthago beizutreten. Alle Bischöfe, welche diese *Epistola tractoria* nicht unterzeichnen würden, sollten ihrer Stellen entsetzt werden.

In Italien hatten achtzehn Bischöfe dieses Schicksal, unter welchen der Bischof Julian von Eclanum in Apulien der ausgezeichnetste war. Nicht mit Unrecht, aber vergebens beschwerten sie sich, insbesondere in einem Schreiben an den Bischof Rufus in Thessalonich, in welchem sie die orientalische Kirche für sich zu gewinnen suchten, und den Bischof Rufus aufforderten, sich dem neuen Manichäismus, wie sie Augustin's Lehre nannten, zu widersetzen, über das Verfahren gegen sie, dass ohne die Untersuchung einer Synode nur durch die erzwungenen Unterschriften einzelner unwissender Bischöfe das Urtheil über sie gefällt worden sei. Mehrere der abgesetzten Bischöfe bezeugten nachher ihre Reue, Julian aber blieb seiner Überzeugung treu, und war nun, da Pelagius und Cölestius seit dieser Zeit beinahe ganz aus der Geschichte verschwinden, das Haupt der pelagianischen Partei, welcher er durch seine wissenschaftliche Bildung und sein frommes und sittliches Leben Achtung erwarb. Mit grosser Kühnheit, nur in einem zu gereizten leidenschaftlichen Tone trat er in mehreren Schriften, in welchen er den pelagianischen Lehrbegriff mit Scharfsinn und Gewandtheit entwickelte, dem mächtigen Gegner desselben entgegen, welcher einige seiner Hauptschriften gegen ihn richtete. Aus Italien verwiesen, begab er sich zuerst nach Konstantinopel und dann, da ihm und seinen Gefährten auch hier der Aufenthalt verweigert wurde, nach Cilicien zu dem Bischof Theodor von Mopsuestia, bei welchem er einige Zeit blieb. Nachdem Nestorius Bischof in Konstantinopel geworden war, kehrte er mit eini-

gen andern Pelagianern dahin wieder zurück, um durch die Verwendung des Nestorius kaiserlichen Schutz zu erlangen. Nestorius, ob er gleich von der Ankunft dieser Flüchtlinge Veranlassung nahm, die Lehre von der Erbsünde in mehreren Reden zu vertheidigen, trug doch Bedenken, sie als Häretiker von der Kirchengemeinschaft auszuschliessen, und wandte sich daher in einigen Briefen an den römischen Bischof Cölestin, um über die Irrlehre, deren man sie beschuldigte, Erkundigungen einzuziehen. Indess war Marius Mercator, sei es aus eigenem Antrieb oder von Augustin geschickt, nach Konstantinopel gekommen, wo er dem Kaiser Theodosius ein Commonitorium gegen die pelagianische Ketzerei übergab, das die Folge hatte, dass Julian und seine Gefährten und bald darauf auch Cölestius durch einen kaiserlichen Befehl aus der Stadt verwiesen wurde. Die zufällige Beziehung, in welche Julian und die vertriebenen Pelagianer zu Nestorius gekommen waren, war nun die Ursache, dass auf der Synode in Ephesus im Jahr 431 Pelagius mit Nestorius in Eine Klasse gesetzt, die Anhänger des Cölestius oder Pelagius, wie Nestorius verdammt, und die cölestianisch gesinnten Geistlichen für abgesetzt erklärt wurden. Die Synode wollte, wie sie in ihrem Schreiben an Cölestin erklärte, dadurch bestätigen, was schon von dem römischen Bischof über die Pelagianer beschlossen worden war, worauf Cölestin den Nachfolger des Nestorius Maximian noch besonders ermahnte, dafür zu sorgen, dass alle, die dem Irrthum des Cölestius anhängen, aus der ganzen menschlichen Gesellschaft vertrieben würden. So musste der Pelagianismus auch im Orient als Irrlehre anerkannt werden. Im Occident wurde ohnediess die Unterdrückung desselben durch kaiserliche Edicte und Augustin's Thätigkeit mit aller Strenge fortgesetzt. Doch gab es in Italien noch um die Mitte des fünften Jahrhunderts einzelne Anhänger desselben, da Leo den Bischöfen auf's neue

einschärfte, keinen pelagianisch gesinnten Geistlichen in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen.

Pelagianische und augustinische Lehre von der Sünde [1]).

1. Lehre des Pelagius und seiner Anhänger.

Pelagius ist einer jener merkwürdigen historischen Charaktere, die die treuen Repräsentanten einer in ihnen individuell gewordenen allgemeinen Geistesrichtung sind. So viele auch schon vor Pelagius pelagianisch gesinnt waren, so war er doch der erste, welcher diese Denkweise in ihrer ganzen Consequenz und mit klarem Bewusstsein auffasste, so dass seitdem alles, was in die ganze Sphäre derselben gehört, mit Recht mit seinem Namen bezeichnet wird. Es gibt keine andere Differenz, die umfassender ist und in das Wesen des Christenthums tiefer eingreift, als die zwischen Pelagius und Augustin zur Sprache gekommene. Ob das Wesen des Christenthum im Handeln oder Glauben, in der Klarheit der Verstandes-Erkenntniss oder der geheimnissvollen Tiefe einer dem Göttlichen zugewandten Richtung des Gemüths bestehe, ob von dem eigenen Thun und Streben, der eigenen Kraft und Selbstthätigkeit des Menschen, oder dem unbegreiflichen und übernatürlichen Walten der göttlichen Gnade alles Heil abhänge, das war die grosse Frage, um welche sich der ganze Streit bewegte. Pelagius hatte eine durchaus praktische Tendenz. Wie er schon als Mönch die Ansicht haben musste, dass der Mensch durch strenge ascetische Übungen, wenn er nur wolle, und alle seine Kraft anstrenge, um über seine sinnlichen Triebe zu siegen, eine hohe Stufe sittlicher Vollkommenheit erreichen könne, so war ihm überhaupt das praktische Christenthum die Hauptsache, ein ernstes sittliches Streben, die Befolgung der Lehren und Gebote, die auf das Leben

1) Vgl. die Darstellung in des Verf. K.G. II. S. 123 ff.

den unmittelbarsten Einfluss haben. Desswegen war ihm jene falsche Demuth, die nur dem Schatten der Tugend folgt, aber ihrem inneren Wesen fremd bleibt, welche er in der Ep. ad Demetr. in sehr sprechenden Zügen schildert, ebenso zuwider, als die in jener Zeit so weit verbreitete Meinung, dass es um Christ zu sein, vor allem nur darauf ankomme, die von der Kirche aufgestellten Glaubenssätze für wahr zu halten.

Mit dieser rein praktischen Tendenz hieng zweierlei sehr eng zusammen: 1. Wenn das Handeln die Hauptsache ist, so muss der Mensch auch Vertrauen zu sich selbst haben können; nur wenn er in sich selbst die Kraft hat, das zu leisten, was von ihm verlangt wird, können die sittlichen Gebote eine verpflichtende Kraft für ihn haben. 2. Je grösseres Gewicht auf das Handeln und sittliche Streben gelegt wird, desto mehr muss die Bedeutung des Glaubens zurücktreten, an die Stelle des Glaubens tritt die Verstandes-Reflexion, die überall auf die Klarheit des Begriffs dringt. Wie das Handeln das Unmittelbarste ist, das sich in der Wirklichkeit des Lebens kund gibt, so kann auch nur das für wahr gehalten werden, was sich als unmittelbare Thatsache des Bewusstseins darstellt, und wenn der Mensch praktisch seiner eigenen Kraft vertrauen darf, so muss er auch in Ansehung der Erkenntniss der Wahrheit auf sich selbst zu stehen im Stande sein [1]). Was sich im sittlichen Bewusstsein als das unmittelbar Gegebene ausspricht, ist das Princip der Wahr-

1) Es ist bemerkenswerth, wie rationalistisch sich Julian bei Aug. Op. imp. 2, 144 f. 175 gegen die unbedingte Auctorität der biblischen Zeugnisse erklärte: *Sanctas quidem esse Apostoli paginas confitemur, non ob aliud nisi quia rationi, fidei, pietati congruentes erudiunt nos, et deum credere inviolabilis aequitatis, et opera ejus bona honestaque defendere, et praeceptis ejus moderationem, prudentiam, justitiam vindicare.* Wahr und heilig ist also der Inhalt der Schrift aus keinem andern Grunde, als weil er mit der Vernunft, dem religiösen und sittlichen Bewusstsein des Menschen zusammenstimmt.

heit, nach welchem alles beurtheilt werden muss. Der enge Zusammenhang, in welchem wir in spätern Erscheinungen den Pelagianismus mit dem Rationalismus stehen sehen, zeigt sich uns auch schon bei Pelagius, wenn er auch gleich die Grundansicht seines Systems zunächst nur nach ihrer praktischen Seite ausbildete. Aber eben desswegen lassen sich auch schon bei ihm die dieser Richtung eigenen Einseitigkeiten leicht wahrnehmen. Das Vertrauen in die eigene sittliche Kraft geht sehr leicht in ein dieselbe überschätzendes Selbstvertrauen über, und es entsteht daraus die Meinung, dass es der Mensch in der christlichen Vollkommenheit sogar noch weiter bringen könne, als es das Gesetz verlangt, wesswegen Pelagius z. B. Ep. ad Demetr. c. 11 von einem *supra legem facere amore perfectionis, supra mandata conscendere* spricht. Dem Christenthum soll zwar sein Werth nicht genommen werden, dass es aber nur eine untergeordnete Bedeutung erhält, sein absoluter Werth zu einem blos relativen wird, ist deutlich aus der Lehre des Pelagius von der göttlichen Gnade zu ersehen. Den rein praktischen und sittlichen Standpunkt, von welchem aus Pelagius seine ganze dogmatische Ansicht sich bildete, bezeichnet er selbst am besten in den Eingangsworten seiner Epist. ad Demetr.: ***Quoties mihi de institutione morum et sanctae vitae dicendum est, soleo prius humanae naturae vim qualitatemque monstrare, et quid efficere possit, ostendere, et jam inde audientis animum ad species incitare virtutum, ne nihil prosit ad ea vocari, quae forte sibi impossibilia esse praesumserit. Nunquam enim virtutum viam valemus ingredi, nisi spe ducamur comite, siquidem appetendi omnis conatus perit consequendi desperatione.*** Das war ihm also die Hauptsache, was der Mensch durch seine Natur könne, und dass er das Können habe, war ihm vor allem gewiss, weil sonst das sittliche Streben ein völlig nichtiges wäre. Du kannst, was du sollst, und sollst, weil du kannst!

Desswegen war das erste, was den Pelagius noch während seines Aufenthalts in Rom zum Widerspruch gegen Augustin veranlasste, die aus Augustin entlehnte Gebetsformel, welcher sich in seiner Gegenwart ein Bischof bediente: *Da, quod jubes, et jube, quod vis. Quae mea verba,* sagt Augustin Conf. 10, 29, *Pelagius Romae, cum a quodam fratre coepiscopo meo fuissent eo praesente commemorata, ferre non potuit.* Er konnte sie nicht billigen, weil sie den Grundsatz aussprachen, dass alles Gute von Gott komme.

Wie die in diesen Bemerkungen dargelegte allgemeine Ansicht des pelagianischen Lehrbegriffs den einzelnen Lehren desselben zu Grunde liegt, zeigt sich in der Lehre von der Erbsünde, die nun zu entwickeln ist, deutlich.

Nach der Lehre des Pelagius und seiner Anhänger hatte die Sünde des ersten Menschen keineswegs die hohe Wichtigkeit und die bedeutenden Folgen, die man ihr sonst zuzuschreiben pflegte. Unter den Sätzen, welche auf der Synode in Carthago im Jahr 412 als Irrlehren des Cölestius verdammt wurden, waren nach dem Commonitorium des Marius Mercator, welcher sich dabei auf die Synodalakten beruft, die beiden ersten folgende: 1. Adam ist sterblich geschaffen, so dass er, er mochte sündigen oder nicht, gestorben sein würde. 2. Die Sünde Adam's hat ihn allein verletzt und nicht das menschliche Geschlecht. Auch Augustin sagt von den Pelagianern überhaupt De peccat. mer. et remiss. c. 2: *Adam sic dicunt creatum, ut etiam sine peccati merito moreretur, non poena culpae, sed necessitate naturae.* Auf der Synode in Diospolis übrigens wollte Pelagius jenen ersten, dem Cölestius beigelegten Satz nicht als den seinigen anerkennen. Er nahm also an, dass der Tod Adam's in einem Zusammenhang mit seiner Sünde stehe, aber ohne Zweifel wollte er nicht sagen, Adam würde, wenn er nicht gesündigt hätte, gar nicht gestorben sein, sondern er betrachtete wohl nur den in Folge

einer Natur-Nothwendigkeit erfolgenden Tod auch aus dem Gesichtspunkt einer Strafe, wie auch Julian von Eclanum den Tod Adam's ein Beispiel der Strafe nannte, welche die Menschen wegen der Sünde treffen sollte. Aug. Op. imp. c. Jul. 2, 66. Es bleibt aber doch etwas zweifelhaft, ob diess wirklich die Ansicht des Pelagius war, da Augustin, Op. imp. 1, 65, ihn beschuldigt, er habe jenen Satz in Palästina nur *ficto corde* verdammt, und Pelagius die Strafdrohung Gen. 3 nur vom geistigen Tode verstand. Aug. De pecc. mer. 1, 2. 4. Vgl. De nat. et gr. c. 19. Wie von den Folgen der ersten Sünde, so machten sich die Pelagianer auch von ihrer Schuld eine so viel möglich geringe Vorstellung. Unerfahren und unvorsichtig, da er noch nicht sich fürchten gelernt, noch kein Beispiel der Tugend vor sich gesehen hatte, sei der erste Mensch, sagte Julian bei Aug. Op. imp. 4, 38, einem Sinnenreiz, welcher als sinnlicher Trieb an und für sich nichts Böses war, gefolgt, und habe ein Gebot übertreten, das von ihm eine Probe seines kindlichen Gehorsams verlangte. Hatte die erste Sünde für Adam selbst so geringe Bedeutung, so konnte sie noch weit weniger Folgen haben, die sich auf seine Nachkommen erstrecken. Es ist einstimmige Lehre der Pelagianer, dass es keine durch die Zeugung und Abstammung sich fortpflanzende Sünde gibt. Diejenigen sind unsinnig, sagt Pelagius in seinem Commentar zu Röm. 7, 8, welche behaupten, dass die Sünde von Adam auf uns durch Fortpflanzung *(per traducem)* komme. Der Mensch hat noch jetzt, behaupteten sie, dieselbe Natur, mit welcher Adam geschaffen worden ist. ***Sani sunt,*** sagte Pelagius nach Augustin De nat. et gr. c. 21, ***propter quos medicum quaeritis. — Posteros (Adami) non solum illo non esse infirmiores, sed etiam plura implevisse praecepta, cum ille unum implere neglexerit.***

Diesen rein negativen Begriff der Erbsünde suchten die Pelagianer von verschiedenen Seiten zu begründen:

1. aus dem Begriff der Sünde. Die Sünde kann nur als eine Handlung gedacht werden, nicht als ein ohne unsere Selbstthätigkeit vorhandener Zustand. Nach Augustin De pecc. orig. c. 13. sagte Pelagius De lib. arbitr. 1: *Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis, capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute ita et sine vitio procreamur, atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit.* Noch bestimmter hebt diesen Begriff Julian hervor bei Augustin Op. imp. 1, 48. Wo keine Freiheit ist, ist auch keine Sünde, weil Sünde ohne Zurechnung, Zurechnung aber ohne Freiheit des Willens nicht stattfinden kann. *Si nullum est sine voluntate peccatum, si nulla voluntas, ubi non est explicata libertas, si non est libertas, ubi non est facultas per rationem electionis, quo monstro peccatum in infantibus invenitur, qui rationis usum non habent, igitur nec eligendi facultatem, ac per hoc nec voluntatem, atque his inrefutabiliter concessis, nec aliquod omnino peccatum.* Um das Widersprechende einer natürlichen Sünde um so auffallender zu machen, gebrauchten die Pelagianer statt des augustinischen Ausdrucks *peccatum originale* lieber den Ausdruck *peccatum* oder *malum naturale*, und Julian nahm von dem *peccatum ex traduce* Veranlassung, dem Augustin den Spottnamen Traducianus zu geben.

2. berief sich Pelagius auf das sittliche Bewusstsein zum Beweise dafür, dass der Mensch nicht blos als Sünder geboren werde, dass er dieselbe Empfänglichkeit für das Gute wie für das Böse habe. *Ferat sententiam,* sagt Pelagius Ep. ad Demetr. c. 4 in einer schönen Stelle, in welcher er die Wirksamkeit des Gewissens schildert, *de naturae bono ipsa conscientia bona. Est in animis nostris naturalis quaedam, ut ita dixerim, sanctitas, quae velut in arce animi praesidens, exercet boni malique judicium, et ut honestis rectisque acti-*

bus favet, ita sinistra opera condemnat, atque ad conscientiae testimonium diversas partes domestica quadam lege dijudicat. Nec ullo prorsus ingenio aut fucato aliquo argumentorum colore decipit, ipsis nos cogitationibus, fidelissimis et integerrimis sane testibus, aut arguit, aut defendit. So wenig fehlt der Natur des Menschen das Princip des Guten. Doch soll, setzt Pelagius hinzu, c. 8, dieses *bonum naturae* nicht so hervorgehoben werden, dass es die Möglichkeit des Bösen ausschliesst, sondern nur das Unrecht soll von der Natur abgewehrt werden, *ne ejus vitio ad malum videamur impelli, qui nec bonum sine voluntate faciamus nec malum.* Wegen dieser Indifferenz und gleich grossen Möglichkeit für das Gute, wie für das Böse ist der Mensch noch jetzt ursprünglich in einem Zustande der Unschuld. Die menschliche Natur, sagt Jul. Aug. c. Jul. 3, 4, ist bei den Neugebornen mit der Mitgabe der Unschuld geschmückt [1]).

Diesen Begriff der Sünde suchten Pelagius und seine Anhänger besonders auch dadurch zu begründen, dass sie die Schwierigkeiten und Widersprüche aufdeckten, die bei dem entgegengesetzten Begriff stattfanden. Die Haupteinwendungen sind folgende:

1. Es lässt sich nicht denken, wie die Sünde als etwas nicht substanzielles, als eine blosse Handlung die Natur des Menschen verändert haben soll. *Primo*, sagt Pelagius bei Augustin De nat. et gr. c. 19, *de eo disputandum est, quod per peccatum debilitata dicitur et mutata natura. Unde ante omnia quaerendum puto, inquit, quid sit peccatum, substantia, an omnino substantia carens nomen, quo non res, non existentia, non corpus aliquod, sed perperam facti actus exprimitur. Credo ita est, et si ita est, inquit, quomodo potuit humanam naturam debilitare vel mutare, quod substantia*

1) Vgl. Op. imp. 2, 20. 1, 54. 3, 82.

caret. Eine einzelne Handlung kann keine so wesentliche Veränderung der Natur hervorgebracht haben.

2. Wenn das Wesen der Erbsünde in den unabhängig vom Willen vorhandenen natürlichen sinnlichen Trieb gesetzt wird, so müsste die Sünde schon vor der Sünde vorhanden gewesen sein, denn das Entstehen der ersten Sünde kann ja nur daraus erklärt werden, dass Adam dem sinnlichen Trieb seiner Natur folgte. Dieser schon vor der Sünde vorhandene sinnliche Trieb kann demnach nicht selbst schon Sünde sein. Diese Einwendung machte Julian Op. imp. 1, 71: *Voluptatem et concupiscentiam ante peccatum in paradiso fuisse, res illa declarat, quia ad delictum via per concupiscentiam fuit. — Non ergo potuit haec concupiscentia, quae cum modum non tenet, peccat, cum vero intra limitem concessorum tenetur, affectio naturalis et innocens est, non inquam, potuit fructus esse peccati, quae docetur non suo quidem vitio sed voluntatis occasio fuisse peccati.*

3. Die Haupteinwendung gegen den gewöhnlichen Begriff der Erbsünde bezog sich auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit. Es kann auf keine Weise zugegeben werden, sagt Pelagius, bei Augustin De pecc. mer. 3, 3, dass Gott, der eigene Sünden erlässt, fremde anrechne, und in der Schrift De natura, bei Augustin De nat. et gr. c. 30: *Quomodo Deo pro illius peccati reatu subditus esse poterit, quod suum non esse cognoverit. Suum enim non est, si necessarium est, aut si suum est, voluntarium est, et si voluntarium est, vitari potest.* Es streitet also mit der göttlichen Gerechtigkeit, dem Menschen etwas zuzurechnen, was nicht in seiner eigenen Willensfreiheit seinen Grund hat.

Gleichwohl wollte auch Pelagius den Begriff der Erbsünde nicht ganz aufheben, aber er setzte an die Stelle der physischen Fortpflanzung die moralische Wirkung des Beispiels und der Macht der Gewohnheit. Den von Cölestius

aufgestellten Satz, die Sünde Adams habe nur ihm, nicht aber seinen Nachkommen geschadet, verdammte Pelagius in Diospolis, und zwar, wie er sich nachher erklärte (Aug. De pecc. orig. 15), weil Adam seinen Nachkommen wenigstens insofern geschadet habe, sofern er ihnen das erste Beispiel der Sünde gab. In der Ep. ad Demetr. c. 8 schildert Pelagius den Einfluss, welchen die Gewohnheit des Sündigens ausübt, sie überziehe die Natur des Menschen wie mit Finsterniss und Rost. *Quamdiu recentioris adhuc naturae usus viguit, nec humanae rationi velut quandam caliginem longus usus peccandi obduxit, sine lege dimissa est natura, ad quam dominus nimiis jam vitiis obrutam et quadam ignorantiae rubigine infectam limam legis admovit. Neque vero alia causa nobis difficultatem benefaciendi facit, quam longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo, paulatimque per multos corrupit annos, et ita obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videantur habere naturae.* Eine Erbsünde als Sünde der Natur gab demnach selbst Pelagius zu, aber nur sofern die Macht der Gewohnheit gleichsam zur andern Natur werden kann. Den auf diese Weise negativ und positiv bestimmten Begriff der Erbsünde wusste Pelagius auch exegetisch zu rechtfertigen. In der Stelle Röm. 5, 12 verstand er unter θάνατος nicht den leiblichen, sondern geistigen Tod, oder die moralische Zerrüttung, die durch das Beispiel und die Nachahmung der Sünde Adams in die Welt gekommen sei. Die Sünde, und mit der Sünde der moralische Tod kam durch Adam in die Welt, denn Adam gab das erste Beispiel, oder, wie Pelagius sich auch ausdrückte, die Form der Sünde, die vor ihm nicht da war. So gieng das sittliche Verderben, mit Ausnahme weniger Gerechten, auf alle über, weil alle nach dem Beispiele Adams sündigten, *per imitationem*, aber nicht *per propagationem*. Das *in quo omnes peccaverunt* war ihm soviel als: *in eo, quod omnes peccaverunt exemplo Adae.*

De peccat. mer. 1, 9. De nat. et gr. c. 9. Op. imp. 2, 66. 47. Contra Jul. 6, 75.

Augustinische Lehre von der Erbsünde.

Die erste Sünde zog nicht nur dem ersten Menschen den Verlust alles dessen zu, was Augustin zur Vollkommenheit des ersten Menschen rechnete, sondern sie hatte auch für alle seine Nachkommen die bedeutendsten Folgen. Der leibliche Tod ist eine Folge derselben, er ist aber nicht blos Folge, sondern auch Strafe, in demselben Sinne, in welchem er für Adam selbst Strafe ist. Eine Strafe in diesem Sinne kann er aber für sie nur desswegen sein, weil seine Sünde auch ihre Sünde ist. Diese beiden Vorstellungen, der Tod ist Strafe, und die Sünde Adams ist auch die Sünde seiner Nachkommen, sind die beiden äussersten Punkte, zwischen welchen sich die ganze Vorstellung Augustin's von der Erbsünde bewegt. Zwischen diese beiden Punkte fällt alles, was Augustin über die Fortpflanzung der Sünde lehrte. Die erste Sünde hatte schon für Adam selbst eine völlige Veränderung seiner Natur zur Folge: sie war nicht blos das natürliche Heraustreten aus dem ursprünglichen Zustand der Indifferenz, wie die Pelagianer die erste Sünde erklärten, sondern ein das ganze Wesen des Menschen zerrüttender Abfall. An die Stelle des Gehorsams gegen Gott, welcher das Princip aller Tugend ist, trat das Princip der Selbstsucht, der Wille wandte sich von Gott ab und dem Bösen zu, woraus dann erst das Übergewicht der sinnlichen Lust über die Vernunft hervorgieng. *In paradiso,* sagt Augustin c. Jul. 5, 17, *ab animo coepit elatio* (nicht mit der Sinnlichkeit also begann die Sünde) *et ad praeceptum transgrediendum inde consensio.* Das ist die alle Vorstellungen übersteigende Grösse der ersten die Natur der Menschen verschlimmernden Sünde. ***Hoc peccatum, quod ipsum hominem in paradiso in pejus mutavit,***

multo est grandius, quam judicare nos possumus. De nupt. et concup. 2, 58. Nachdem nun aber durch die erste Sünde ein solches Gift in die Natur des Menschen hineingekommen, konnte auch auf die Nachkommen keine andere als dieselbe vergiftete und zerrüttete Natur übergehen. *Occulta tabe carnalis concupiscentiae suae tabificarit in se omnes de sua stirpe venientes.* De pecc. mer. 1, 10. *Illo magno primi hominis peccato natura nostra in deterius commutata non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores.* De nupt. et concup. 2, 57.

Desswegen stammt von der ersten Sünde das *peccatum originale,* oder das *vitium,* welches *inseminatum est persuasione diaboli, per quod sub peccato nati sunt, non natura condita, qua homines sunt.* Das Wesen dieser Erbsünde setzte Augustin in die *concupiscentia,* die zwar nicht die Sinnlichkeit an und für sich ist, aber das Übergewicht, mit welchem die sinnliche Lust über den Geist herrscht, der Widerstreit zwischen Fleisch und Geist. Wie die Sünde in dem ersten Menschen nur durch die *concupiscentia* hindurch den Weg sich bahnte, oder dadurch, dass die Sinnlichkeit oder das Fleisch die Herrschaft über den Geist erhielt, die *concupiscentia* das herrschende Princip des Menschen wurde, so ist nun eben diess der natürliche Zustand jedes Menschen. Der Mensch, wie er von Natur ist, will nichts anderes und kann nichts anderes wollen, als was die *carnalis concupiscentia* in ihm verlangt. Sie ist jenes andere, dem Geiste widerstreitende Gesetz, das der Mensch nach der ersten Übertretung des göttlichen Gesetzes in sich zu haben anfieng, so dass er nun das Böse seines Ungehorsams in dem wohlverdienten Ungehorsam seines Fleisches fühlte. De nupt. et conc. c. 1, 6. D. h. das Übergewicht der Sinnlichkeit, das in der ersten Sünde zuerst hervortrat, wurde nun ein bleibender, habitueller, natürlicher Zustand. Das Übel, wodurch das Fleisch

gelüstet wider den Geist, ist durch die Übertretung des ersten Menschen in die Natur übergegangen (*in naturam vertit*). Op. imp. 2, 15.

Ob nun aber gleich die *concupiscentia* in diesem Sinne, die Sinnlichkeit als herrschendes Princip, zur Natur des Menschen selbst gehört, so ist sie doch nicht blos Folge der ersten Sünde, auch nicht blosse Strafe, sondern selbst Sünde. Augustin unterscheidet, Op. imp. 1, 47, dreierlei: *scias, aliud esse peccatum, aliud poenam peccati, aliud utrumque, id est, ita peccatum, ut ipsum sit etiam poena peccati. — Proinde originale peccatum pertinet ad hoc genus tertium, ubi sic peccatum est, ut ipsum sit et poena peccati.* Als Sünde ist die *concupiscentia* das Teuflische in uns, die von dem Teufel dem menschlichen Geschlecht geschlagene Wunde, die alles, was durch sie geboren wird, zwingt, unter dem Teufel zu sein. Was vermittelst dieses von dem Teufel dem Menschen zugefügten Übels entsteht, ist unter der Gewalt des Teufels, er erndtet da rechtmässig gleichsam die Früchte von seinem Baume. De nupt. et conc. 1, 23. Wie daher Adam wegen seiner Sünde verdammt worden ist, so ist dasselbe Verdammungsurtheil auf alle seine Nachkommen übergegangen. Die gerechte Strafe der Sünde trifft jeden, welcher von Adam abstammt, nicht wegen seiner actuellen Sünden, sondern wegen der in seiner verdorbenen Natur herrschenden Sünde, die ihn, wie den Adam, zu einem *reus* macht, und selbst das neugeborne Kind der verdienten Strafe unterwirft. *Propter damnabile vitium, quo vitiata est, natura humana damnatur.* De nupt. et conc. 1, 26. De corr. et gr. c. 28: *Quia per liberum arbitrium Deum deseruit (Adam), justum judicium Dei expertus est, ut cum tota sua stirpe, quae in illo adhuc erat posita tota, cum illo peccaverat, damnaretur.* De pecc. orig. c. 36: *Infans perditione punitur — quia pertinet ad massam perditionis, et juste intelligitur ex Adam natus antiqui debiti*

obligatione damnatus. Zugerechnet wird aber jedem der moralische Zustand, in welchen die menschliche Natur durch die Sünde Adams gekommen ist, nicht blos sofern Adam aus freiem Willen sündigte, sondern nach dem strengsten Begriffe der Schuld und Verdammungswürdigkeit wird jeder selbst als Subject der von Adam begangenen Sünde betrachtet. Ist die Erbsünde als *poena peccati* die positive Strafe der Sünde Adams, welcher sich keiner entziehen kann, so dass er seiner Natur nach nothwendig sündigen muss, so ist sie doch zugleich *peccatum* im eigentlichen Sinne, eine Sünde, welche, wie Adam mit freiem Willen gesündigt hat, die eigene zurechnungsfähige That jedes Einzelnen ist. Zur Strafe für die Sünde Adams muss ein Jeder Sünder sein, und doch wird dieses Müssen ebenso zugerechnet, wie wenn es ein Wollen wäre. Die Sünde ist ein Müssen, das für ein Wollen gelten soll, eine *poena peccati* und ein *peccatum.* Diess ist das Harte der augustinischen Lehre, dass die Sünde ein Müssen ist, und doch bestraft wird wie ein Wollen. Das Böse des Menschen ist wie eine mit freiem Willen begangene Sünde, und doch kann er nicht anders, die Sünde ist seine Natur, er muss zur Strafe sündigen, zur Strafe für eine Sünde, die er nicht selbst begangen hat.

Um nun doch wenigstens etwas zu haben, woran der Begriff eines sittlichen Subjects, wenn auch nur scheinbar, angeknüpft werden kann, nimmt Augustin für seine Theorie der Erbsünde die Vorstellung zu Hülfe, Adam sei der Repräsentant des ganzen Geschlechts gewesen, er habe als Stammvater die ganze meschliche Natur und Gattung, die sich von ihm aus, wie aus ihrem Keime entwickelte, in sich getragen, an seiner Sünde haben also actuell alle andere Menschen Theil genommen, weil sie schon damals *implicite* in ihm waren. ***In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, ad-***

huc omnes ille unus fuerunt. De peccat. mer. et rem. 3, 7. Es werden daher, wie Augustin Ep. 194, 6 sagt, nicht solche verdammt, welche nicht gesündigt haben, weil jene Sünde von Einem zu allen übergieng, in welchem vor den eigenen Sünden jedes Einzelnen alle gemeinschaftlich gesündigt haben. Augustin sagte daher auch, dass *jure seminationis atque germinationis* Adams Sünde die unsrige sei, oder, sofern wir damals, als Adam sündigte, *in lumbis Adami* waren. Nach dem Ursprunge des Samens, aus welchem alle entstehen sollten, waren alle in jenem Einzigen, und alle diese waren jener Einzige, welche als Individuen noch nicht existirten (*qui in se ipsis nulli adhuc erant*). Op. imp. 1, 48. 4, 104. Wir waren alle in jenem Einen, als wir alle jener Einzige waren, welcher durch das Weib in die Sünde gefallen ist, welches aus ihm vor der Sünde gemacht ist. Zwar war uns noch nicht eine besonders geschaffene und mitgetheilte Gestalt, in welcher wir als Individuen leben sollten, aber schon war die Natur samend (*seminalis*), aus der wir sollten fortgepflanzt werden. Da diese nun wegen der Sünde verderbt, von der Fessel des Todes umgeben, und mit Recht verdammt war, so sollte kein Mensch von anderer Beschaffenheit aus dem Menschen entstehen. De civit. Dei 13, 14. Eine Bestätigung dieser Idee, die auf einer realistischen Weltansicht beruhte, die später die Scholastiker weiter ausgebildet haben, fand Augustin in der Stelle Röm. 5, 12, in welcher er nach der lateinischen Übersetzung: *in quo omnes peccaverunt*, diese Worte ganz wörtlich nahm und auf Adam bezog, sofern in ihm schon damals alle existirten, und daher auch alle in ihm und mit ihm sündigten. Vgl. De pecc. mer. 1, 8 f. Op. imp. 2, 63. Contra duas ep. Pel. 4, 4. De nupt. et concup. 2, 5.

Ungeachtet der Voraussetzung dieser Identität der Nachkommen Adams mit ihm selbst beruht doch die augustinische Theorie von der Erbsünde hauptsächlich auf dem Begriffe

der Fortpflanzung; nur bleibt dabei immer die Frage schwierig, wie eine Fortpflanzung der *concupiscentia,* in welcher die Erbsünde sich äussert, auch in Ansehung der Seele gedacht werden kann, da Augustin die physische Fortpflanzung der Menschenseelen nicht annahm. Augustin konnte zwar, wie er ja auch schon die durch die erste Sünde schon bei dem ersten Menschen selbst erfolgte Veränderung der menschlichen Natur nicht eigentlich erklären konnte, auch die Fortpflanzung derselben als eine besondere Anordnung Gottes, die Erbsünde als *poena peccati* auch in dieser Beziehung als eine von Gott auf eine für uns unbegreifliche Weise bewirkte Folge betrachten; wenn aber Gott nicht zum unmittelbaren Urheber der Erbsünde gemacht werden sollte, so musste doch der Zusammenhang der Erbsünde, auch sofern sie *poena peccati* ist, mit der Sünde Adams so viel möglich natürlich gedacht werden. Desswegen suchte Augustin den Begriff der Fortpflanzung der Erbsünde noch durch folgende zwei Vorstellungen zu erläutern: 1. durch die Annahme, dass die *carnalis concupiscentia* sowohl in dem Körper, als in der Seele ihren Sitz habe. Die Ursache der fleischlichen Lust, sagt Augustin contra Jul. 5, 7, ist nicht in der Seele allein, aber noch viel weniger in dem Körper allein. Denn sie entsteht aus beiden, aus der Seele, weil ohne dieselbe keine Lust gefühlt wird, aus dem Fleische aber, weil ohne dasselbe keine fleischliche Lust gefühlt wird. Die Begierden der Seele werden aber darum Begierden des Fleisches genannt, weil die Seele nach dem Fleische (*secundum carnem*) begehrt, wenn sie so begehrt, dass mit ihr der Geist, das heisst der bessere und obere Theil derselben, kämpfen muss. Der unbegreifliche Zusammenhang zwischen Seele und Leib theilt demnach die zunächst nur physisch durch den Leib fortgepflanzte Erbsünde auch der Seele mit. Augustin suchte aber 2. den Zusammenhang des Körperlichen und Psychischen in der *concupiscentia* noch bestimmter

dadurch zu fixiren, dass er sie ganz besonders als die sinnliche Lust der Zeugung nahm. Denn wenn auch die *concupiscentia carnis,* wie Augustin op. imp. 4, 28 sagt, nicht *in solam voluptatem genitalium aestuat,* sondern *in quocunque corporis sensu cognoscitur,* so besteht sie doch vorzugsweise in jener. Davon handelt Augustin besonders in der Schrift *De nuptiis et concupiscentia.* Die sinnliche Lust, sagt er hier c. 23 f., die allein durch das Bad der Wiedergeburt erlassen wird, verpflanzt durch die Zeugung das Band der Sünde auf die Nachkommen, wenn sie nicht von demselben durch die Wiedergeburt befreit werden. Durch diese Fleischeslust ist die ganze Nachkommenschaft der Erbsünde unterworfen, wenn sie nicht in demjenigen wiedergeboren wird, den die Jungfrau ohne jene sinnliche Begierde empfieng. Desswegen ist er allein ohne Sünde geboren, als er sich herabliess, im Fleische geboren zu werden. Christus ist ohne die *concupiscentia,* weil ihn die Jungfrau ohne diese, ohne die sinnliche Lust der Zeugung empfieng. Wenn also auch die Seelen sich nicht physisch fortpflanzen, so weist doch die gerade bei der Zeugung, der Entstehung eines neuen Menschenlebens in so hohem Grade sich äussernde sinnliche Lust auf eine tief in der Seele verborgene Lust am Materiellen, auf einen zu ihrem Wesen gehörenden Zug hin, sich mit einem Körper zu verbinden, und dem Körperlichen sich hinzugeben. Die fleischliche Lust, wie sie in der Zeugungslust ihren eigentlichen Brennpunkt hat, erscheint so als etwas wesentlich, substanziell zum Menschen Gehörendes [1]).

Unter den Beweisen für seine Lehre von der Erbsünde machte Augustin besonders die in der Kirche eingeführte Sitte der Kindertaufe geltend. Wovon werden Kinder bei

---

1) Über die nahe Berührung dieser Theorie mit dem Manichäismus vgl. des Verf. Darstellung des manichäischen Religionssystems S. 181 f.

der Taufe befreit, sagt er De pecc. mer. 1, 39, *nisi a morte, vitiis, reatu, subjectione, tenebris peccatorum? Quae quoniam nulla in ea aetate per suam vitam propriam commiserunt, restat originale peccatum.* Wie die Pelagianer darauf antworteten und in welchem Sinne sie ein solches Bedürfniss bei den Kindern, die getauft werden, zugaben, kann hier nicht weiter ausgeführt werden; nur diess ist zu bemerken, dass die Beziehung der Lehre von der Erbsünde zu der Lehre von der Taufe von Anfang an eine nicht unwichtige Seite des Streits war, und dass es daher sogar zweifelhaft ist, ob der Streit mit der Kindertaufe oder der Erbsünde begann [1]).

Auch bei den Gründen, mit welchen die Pelagianer die augustinische Lehre von der Erbsünde bestritten, ist nicht nöthig zu verweilen, da die wichtigsten Punkte schon bei der Darlegung der pelagianischen Lehre erwähnt worden sind. Nur einige Consequenzen mögen hier noch berührt werden, die die Pelagianer aus der augustinischen Lehre zogen.

1. Wenn die Taufe von der Erbsünde reinigt, so müssen diejenigen, die von getauften Eltern abstammen, von der Erbsünde frei sein, denn die Eltern konnten auf die Kinder nicht fortpflanzen, was sie selbst nicht mehr hatten. De pecc. mer. 3, 3. Darauf konnte Augustin leicht antworten: Durch die Taufe werde zwar die Schuld, der *reatus* der Erbsünde, aufgehoben, nicht aber das Wesen derselben, die *concupiscentia* selbst bleibe. Erneuerte Eltern zeugen fleischlich nicht aus den Erstlingen der Neuheit, sondern aus dem Übriggebliebenen des Alten. 2, 27. Ep. 194.

2. Wenn sich die Erbsünde durch die sinnliche Lust der Zeugung fortpflanzt, so ist die Ehe etwas Böses. Man vergleiche hierüber De nupt. et conc. L. 1, wo Augustin diese Einwendung widerlegt, und zeigt, dass die Ehe als Ehe nichts Böses

---

1) S. Wiggers, Augustin. und Pelagian. S. 59.

sei, wie die Sünde zwar ein Werk des Teufels sei, so bleibe der Mensch immer ein Geschöpf Gottes.

3. Wichtiger ist der Einwurf, auf welchen die Pelagianer immer wieder zurückkamen, dass der augustinische Begriff der Erbsünde entweder Gott zum Urheber des Bösen mache, und dadurch den Begriff Gottes aufhebe, oder den Menschen dem Teufel so preisgebe, dass dadurch ein von Gott unabhängiges Princip des Bösen gesetzt werde. Julian, welcher diess besonders premirt, sagt z. B. Op. imp. 1, 48: *Deus, ipse, qui commendat suam caritatem in nobis, qui dilexit nos etc., ipse est nascentium persecutor, ipse pro mala voluntate aeternis ignibus parvulos tradit, quos nec bonam, nec malam voluntatem scit habere potuisse. — Amolire te itaque cum tali Deo tuo de ecclesiarum medio: non est iste, cui patriarchae, cui prophetae, cui apostoli crediderunt, in quo speravit et sperat ecclesia —, non est iste, quem credit judicem rationabilis creatura, quem spiritus s. juste judicaturum esse denunciat.* Was Augustin darauf zu antworten hatte, ergibt sich von selbst. Hauptsächlich kam es auch darauf an, gegen die Meinung zu protestiren, dass durch die Erbsünde ein substanzielles Princip des Bösen in die Natur des Menschen gesetzt sei. Der ganze Mensch, sagt daher Augustin z. B. Contra Jul. 3, 46, das heisst sowohl die Seele als der Körper, gehört nach seiner Substanz zu dem Rechte des Schöpfers, durch das Verderben aber, welches keine Substanz ist, ist er ein Eigenthum des Teufels, gleichwohl steht er unter der nemlichen Gewalt des Schöpfers, unter welche auch selbst der Teufel gestellt ist. Vgl. De nupt. et concup. 2, 34, wo Augustin sagt: Julian redet so, wie wenn ich behauptete, dass durch den Teufel etwas substanzielles in dem Menschen geschaffen sei. Allein nach meiner Überzeugung hat der Teufel zu dem Bösen als zu einer Sünde überredet, es aber nicht als eine Natur geschaffen. Vielmehr hat er es der Natur nur

aufgeredet, weil der Mensch eine Natur ist. Denn derjenige, welcher einem andern eine Wunde schlägt, bringt die Glieder nicht hervor, sondern verletzt sie blos. Das Böse ist überhaupt, wie Augustin Conf. 7, 12 sagt, keine Substanz, denn wäre es eine Substanz, so wäre es etwas Gutes. Desswegen bezeichnete er die Erbsünde nur als eine *affectionalis qualitas*, als ein *vitium*, oder einen *languor*, oder sagte auch, sie sei *ex antiquo peccato accidens malum*, oder *concupiscentia accidit naturae*. Dagegen machte Augustin selbst dem Julian den Vorwurf, dass er den Manichäern siegen helfe, weil er läugne, dass die Uneinigkeit zwischen Geist und Fleisch durch die Sünde des ersten Menschen in unsere Natur übergegangen sei (Op. imp. 6, 6), was freilich nur vom augustinischen Standpunkt aus gesagt werden konnte, da Julian die *concupiscentia* nicht für böse hielt. Richtiger bezeichnet Augustin sonst seine Lehre als die die beiden Gegensätze, den Pelagianismus und Manichäismus, auf gleiche Weise ausschliessende [1]).

Lehre von der Freiheit und Gnade.

Diese Lehre muss hier unmittelbar mit der Lehre von der Sünde zusammengestellt werden, da beide Lehren im pelagianischen und augustinischen System auf's engste verbunden sind.

---

1) Contra duas ep. Pel. 3, 25: *Homo dum nascitur, quia bonum aliquid est, in quantum homo est, Manichaeum redarguit, laudatque creatorem, in quantum vero trahit originale peccatum, Pelagium redarguit. et habet necessarium salvatorem. Nam et quod sananda dicitur ista natura, utrumque repercutit, quia nec medicina opus haberet, si sana esset, quod est contra Pelagium, nec sanari posset omnino, si aeternum atque immutabile malum esset, quod est contra Manichaeum. — Item quod arbitrium in malo liberum dicimus ad agendum bonum gratia Dei esse liberandum, contra Pelagianos est, quod autem dicimus ab illo exortum, quod antea non erat malum, contra Manichaeos est.*

Die Geschichte dieser Lehre vor Pelagius und Augustin bietet nichts besonders bemerkenswerthes dar. Freiheit und Gnade wurden, wie schon zuvor, als die beiden zusammenwirkenden Elemente betrachtet; über die Art des Zusammenwirkens aber und ihr gegenseitiges Verhältniss wurden keine genaueren Bestimmungen gegeben. Was Chrysostomus, Hom. 16 in Ep. ad Rom., über das Verhältniss der Freiheit und Gnade sagt und weiter ausführt: „Es kommt auf uns an und auf Gott. Zuerst müssen wir das Gute wählen, und dann thut Gott das Seinige: er kommt unserm Willen nicht zuvor, damit unsere Freiheit nicht leide; wenn wir aber gewählt haben, so gewährt er uns viele Hülfe", ist der allgemeine Typus dieser Lehre in der griechischen Kirche. In demselben Sinne bemerkt Gregor von Nazianz, Or. 31 über die Stelle Röm. 9, 16: δεῖ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναι, καὶ τὸ ἐκ θεοῦ σώζεσθαι· διὰ τοῦτό φησιν οὐ τοῦ θέλοντος, τοῦτ' ἔστιν οὐ μόνον τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ. Vgl. Gregor von Nyssa Or. catech. 30. Der Begriff der Gnade war von dem der allgemeinen Wirksamkeit Gottes noch nicht schärfer getrennt, und durchaus wurde der Freiheit der Primat vor der Gnade gegeben. Wenn daher auch Isidor von Pelusium in seinen Briefen sagt: es könne in besondern Fällen eine zuvorkommende Gnade geben, so setzt er doch sogleich hinzu: in der Regel sei die Gnade nicht eine zuvorkommende und eine zwingende, und eine unwiderstehliche gebe es nicht.

Auch in der lateinischen Kirche wurde nicht anders gelehrt: die nächsten Vorgänger Augustin's, Hilarius und Ambrosius, wollen weder die Freiheit ohne die Gnade, noch die Gnade ohne die Freiheit wirken lassen. Den Anfang aber macht Hilarius mehr von dem freien Willen abhängig, wenn er in seiner Erklärung Ps. 118. Lit. 14 sagt: *est quidem in fide manendi a Deo munus, sed incipiendi a nobis origo est.*

Et voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet, ut velit: deus incipienti incrementum dabit, quia consummationem per se infirmitas nostra non obtinet, meritum tamen adipiscendae consummationis est ex initio voluntatis. Lit. 16. *Divinae misericordiae est, ut volentes adjuvet, incipientes confirmet, adeuntes recipiat, ex nobis autem initium est, ut illa perficiat.* Ambrosius hat nur das Eigene, dass er das Zusammenwirken der Gnade und Freiheit auch schon auf den Anfang bezieht, und desswegen von einer vorbereitenden Gnade spricht. Er sagt in Luc. Evang. L. 1: Wenn einer Christus folgt, so kann er sagen er sei Christ, weil es ihm so gefiel. Dabei läugnet er nicht, dass es Gott so gefiel, *a Deo enim praeparatur hominum voluntas.* Vgl. De voc. gent. c. 9: *Sive initia, sive profectus fidelium, sive usque in finem perseverantium cogitemus genus, nulla species cujusquam virtutis occurrit, quae vel sine dono divinae gratiae, vel sine consensu nostrae voluntatis habeatur. Ipsa enim gratia hoc omni genere medendi atque auxiliandi agit, ut in eo, quem vocat, primam sibi receptricem et famulam donorum suorum praeparet voluntatem. Nam virtus nolentium nulla est.* Auch die vorbereitende Gnade wirkt also immer zugleich mit dem Willen.

Lehre des Pelagius von der Freiheit des Willens.

Welche Wichtigkeit die Lehre von der Freiheit in dem pelagianischen Lehrbegriff hat, geht aus dem Bisherigen von selbst hervor. Sie ist das Princip des Systems, und Pelagius erkannte in ihr die wesentlichste Eigenschaft des Menschen, als eines vernünftigen und sittlichen Wesens. Wie der Mensch ursprünglich mit derselben geschaffen worden ist, so hat er sie auch jetzt noch, da durch die Sünde keine wesentliche Veränderung seiner Natur erfolgt ist. Die Freiheit aber setzte Pelagius in nichts anderes, als in das *liberum arbitrium*, sie war ihm die völlig gleiche Möglichkeit, das Gute oder das Böse zu wählen, weil das Gute nur dann die eigene That des

Menschen sein kann, wenn er sich ebenso gut auch für das Böse hätte entscheiden können. Auf diese Grundsätze ist das System des Pelagius durchaus so gebaut, dass es kaum nöthig ist, Beweise dafür anzuführen. Doch mögen uns einige Stellen aus den Schriften des Pelagius selbst den Sinn seiner Lehre noch klarer machen. In der Freiheit zum Guten und Bösen, sagt er in dem Briefe an die Demetrias c. 2, besteht der Vorzug der vernünftigen Seele, hierin die Ehre unserer Natur, ihre Würde. Daher erlangen die Besten Lob und Belohnung, und es würde in dem Beharrenden keine Tugend sein, wenn er nicht zum Bösen hätte übergehen können. C. 3: Gott hat es zum Eigenthum des Menschen gemacht, zu sein, was er will, damit er fähig zum Guten und Bösen von Natur *(naturaliter)* beides könnte, und seinen Willen zu einem von beidem lenkte. Das Vermögen, Böses zu thun, hat er uns nur dazu ertheilt, damit wir seinen Willen nach unserm Willen *(voluntatem ejus ex nostra voluntate)* vollbringen. Selbst dass wir das Böse thun können, ist also etwas Gutes. Es macht, dass das Gute nicht gezwungen, sondern freiwillig geschieht. C. 13 und 14: Das ist allein gut, was wir ohne unsern Willen weder jemals finden noch verlieren, die geistigen Reichthümer, welche du dir allein ertheilen kannst. Diese können nur aus dir und in dir sein. C. 18: Die von Gott zu beidem uns eingepflanzte Möglichkeit ist gleichsam, dass ich so sage, eine fruchtbringende und fruchtbare Wurzel, welche nach dem Willen des Menschen Verschiedenes zeugt und hervorbingt, und welche nach dem Willen des eigenen Anbauers entweder durch die Blüthe der Tugenden glänzen, oder durch die Dornen der Laster Schrecken erregen kann. Eben diese *possibilitas*, als *possibilitas peccandi et non peccandi* (Op. imp. 6, 9). ist das Princip, von welchem Julian in seinen Angriffen auf das augustinische System ausgieng.

Die unmittelbarste Folgerung, die Pelagius aus sei-

nem Begriffe der Freiheit zog, war der Grundsatz, dass der Mensch, was er thun solle, auch thun könne. „Wir widersprechen dem Herrn, sagt Pelagius Ep. ad Demetr. c. 19, wenn wir sagen, es ist hart, es ist schwer, wir können nicht, wir sind Menschen, wir sind von hinfälligem Fleische umgeben. O blinder Unsinn! o unheilige Verwegenheit! Einer doppelten Unwissenheit klagen wir Gott an, dass er nicht zu wissen scheine, was er gemacht hat, nicht zu wissen, was er befohlen hat, gleichsam als ob er vergessend der menschlichen Schwäche, deren Urheber er selbst ist, dem Menschen Gesetze aufgelegt habe, die er nicht tragen könne“ [1]). Kann aber der Mensch thun, was er thun soll, so liegt darin von selbst die Möglichkeit, von der Sünde frei zu sein. Pelagius weigerte sich auf der Synode von Diospolis nicht, diesen Satz, der Mensch könne ohne Sünde sein und Gottes Gebote halten, wenn er wolle, als den seinigen anzuerkennen (s. den 6ten Klagepunkt bei Augustin *de gestis Pelagii*), und in seiner Schrift *de natura* bei Augustin de nat. et gratia 7 sagte er: „Wir reden blos von der Möglichkeit. Ich wiederhole es noch einmal und sage, dass der Mensch ohne Sünde sein könne. Was sagst du, dass der Mensch nicht ohne Sünde sein könne? Ich sage nicht, dass der Mensch ohne Sünde sei, und du sagst nicht, dass der Mensch nicht ohne Sünde sei: über das Können und Nichtkönnen, nicht über das Sein und Nichtsein streiten wir.“ Dieselbe Behauptung suchte Cölestius in seinen Definitionen bei Augustin *de perfectione justitiae hominis* durch verschiedene Argumente zu beweisen, wie z. B. c. 2: ***Quaerendum est, quid est peccatum, naturale an accidens. Si naturale, peccatum non est: si autem accidens est, et recedere potest, et quod recedere potest, vitari potest, et quod vitari potest, potest homo sine eo esse, quod vitari potest.***

1) Vgl. Augustin de gr. et lib. arb. c. 32. *Dicunt Pelagiani: non juberet Deus, quod sciret non posse ab homine fieri.*

Ob nun aber Pelagius auch noch weiter gieng, und die Unsündlichkeit nicht blos in *abstracto*, sondern auch in *concreto* behauptete, ist zweifelhaft. In der Schrift *de nat.* a. a. O. sagte er ausdrücklich, er rede von der blossen Möglichkeit, und auf der Synode in Diospolis erklärte er: er habe nicht gesagt, dass man einen Menschen finde von der Kindheit an bis zum Alter, der niemals gesündigt habe. Doch führt Augustin Ep. 179 aus der Schrift des Pelagius *de nat.* eine Stelle an, in welcher er den Abel als Beispiel eines Menschen nannte, der nicht gesündigt habe, und nach Augustin de nat. et gr. c. 36 führte er eine Reihe biblischer Personen von Abel bis zur Jungfrau Maria auf, die nicht blos nicht gesündigt, sondern auch gerecht gelebt haben, wobei er noch die Voraussetzung zu Hülfe nahm: *de illis, quorum justitiae meminit (scriptura), et peccatorum sine dubio meminisset, si qua eos peccasse sensisset.* In dem Commentar über den Brief an die Römer bemerkte er zu 5, 12, das Wort „alle" sei hier nur zu verstehen von denen, welche gesündigt haben wie Adam, nicht von solchen wie Abel, Isaak und Jakob; der Apostel nenne alle, weil gegen die Menge der Sünder die wenigen Gerechten nichts ausmachten. Doch fragt sich, ob er auch bei diesen Wenigen gerade eine absolute Unsündlichkeit behaupten wollte, und wie viel er dabei nicht blos dem freien Willen, sondern auch der Gnade zuschrieb.

Lehre Augustin's von der Freiheit des Willens.

Wie dem Pelagius die Freiheit die unveräusserlichste Eigenschaft der menschlichen Natur war, so betrachtete sie Augustin als etwas durch die Sünde verloren gegangenes. An die Stelle der Freiheit ist die Nothwendigkeit getreten. Die Freiheit wäre nicht verloren gegangen, sagt Augustin de perfect. just. hom. 4, wenn der Wille gut geblieben wäre. Weil aber der Wille gesündigt hat, so ist dem Sündigenden gefolgt die harte Nothwendigkeit Sünde zu haben *(dura necessitas peccatum habendi)*, bis einst die Schwäche ganz geheilt, und die

freiwillige und glückliche Nothwendigkeit eintritt, niemals zu sündigen. Diess folgt nothwendig aus der augustinischen Lehre von der Erbsünde. Hat der Mensch durch die Sünde die Kraft zum Guten verloren, ist die Sünde das herrschende Princip in ihm geworden, so hat er nun nicht mehr die freie Wahl des Guten und Bösen, das Böse ist ihm nothwendig. Die Freiheit nicht zu sündigen, ist als Strafe der Sünde verloren gegangen. Es gibt eine nothwendige Sünde, von welcher sich zu enthalten man nicht die Freiheit hat, sie ist nicht blos Sünde, sondern auch Strafe der Sünde. Op. imp. 1, 104. 6, 59. Dass Augustin früher über Sünde und Freiheit ganz anders lehrte, ist schon bemerkt worden. Aber auch später wollte er einen Verlust der Freiheit nicht geradezu behaupten. Er sagt daher Contra duas epist. Pelag. 2, 9: *Peccato Adae liberum arbitrium de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo: ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis dei gratia fuerit liberata, et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuta.* Der Mensch hat also auch im Zustande der Sünde noch Freiheit, aber diese Freiheit ist nur die Freiheit zum Bösen. Dass aber diese Freiheit kein eigentliches *liberum arbitrium* ist, ist von selbst klar, sondern Freiheit wird nur das Vermögen genannt etwas zu thun, was ohne einen gewissen Grad der Selbstthätigkeit und Zurechnungsfähigkeit nicht geschehen kann. Das *liberum arbitrium* hat demnach der Mensch auch im Zustande der Erbsünde, weil er immer als das zurechnungsfähige Subject derselben anzusehen ist. Der freie Wille ist, sagt Augustin Op. imp. 1, 94, bei dem Sünder nicht in dem Grade verloren, dass nicht vielmehr durch denselben alle sündigen. Auch der Sünde können sie ohne eine gewisse Freiheit nicht dienen. Die Menschen sind daher frei von der Gerechtigkeit nur durch den freien Willen, frei von der Sünde werden sie aber nur durch die Gnade des Erlösers. Desswegen

verstand Augustin unter der Freiheit auch wieder vorzugsweise nur die Freiheit von der Sünde. Der Wille ist dann wahrhaft frei, sagt er in diesem Sinne de civit. Dei 14, 11, wenn er den Lastern und Sünden nicht dient. Ein solcher ist gegeben worden von Gott, und er kann, da er durch das eigene Verderben verloren ist, nur von dem wiedergegeben werden, von dem er konnte gegeben werden. Daher sagt die Wahrheit: Wenn euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei. — Der freie Wille wird um so freier sein, je gesunder er ist, desto gesunder aber, je mehr er der Gnade unterworfen ist. Denn der freie Wille wird durch die Gnade nicht aufgehoben, sondern aufgerichtet, weil die Gnade den Willen heilt, damit durch denselben die Gerechtigkeit frei geliebt werde. Ep. 157. De spir. et lit. 30. Wird die Richtung zum Bösen Freiheit zum Bösen genannt, so ist auch die Richtung zum Guten eine Bewegung der Freiheit, und da nun nur das Gute das wahre Sein ist, so kann auch nur die Freiheit, deren Gegenstand das Gute ist, die wahre und eigentliche Freiheit sein. Ist die Freiheit nicht das *liberum arbitrium*, so kann man von einer Freiheit in sehr verschiedenem Sinne reden. Der Mensch ist frei, wenn er etwas hat oder nicht hat, was zur Eigenthümlichkeit seiner Natur gehört. Hat er nur Freiheit zum Bösen, so ist das Böse das seiner Natur zusagende, hat er die wahre Freiheit nur im Guten, so ist das Gute sein eigentliches Element.

Neander[1]) setzt die Differenz zwischen Pelagius und Augustin in der Lehre von der Freiheit in eine völlig verschiedene Auffassung des Begriffs derselben. In dem pelagianischen System werde die moralische Freiheit aufgefasst als Wahlfreiheit. Dagegen sage Augustin, eine solche Indifferenz, ein solches Gleichgewicht zwischen dem Bösen und Guten, von woher sich der Mensch jeden Augenblick auf gleiche Weise für das

1) K.G. IV. S. 1127 f.

Eine oder das Andere bestimmen könne, welche Indifferenz Augustin gegen Julian treffend als eine *libra* bezeichne, *quam conaris ex utraque parte per aequalia momenta suspendere, ut voluntas, quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bonum libera* (Op. imp. 3, 117), sei etwas ganz undenkbares. Der Mensch sei in seiner Gesinnung schon innerlich bestimmt, ehe er zum Handeln kommt. Böses und Gutes könne nicht von derselben Wurzel ausgehen. Die Wurzel, von der alles Gute ausgehe, sei die Liebe zu Gott, die Wurzel alles Bösen die Selbstsucht. Was daher in der pelagianischen Definition als Merkmal der moralischen Freiheit betrachtet werde, setze nach Augustin's Ansicht schon eine Verderbniss der sittlichen Natur voraus, indem das Böse eine Anziehungskraft ausübe, welche es nicht auf dieselbe ausüben sollte. — Diese Ansicht von der Differenz zwischen Pelagius und Augustin kann ich nur in einem beschränkten Sinne für richtig halten. Auch Augustin musste den pelagianischen Begriff der Freiheit, als der Wahlfreiheit, als den eigentlichen Begriff der Freiheit voraussetzen, von welchem er allein ausgehen konnte. Denn wie hätte er sonst die Entstehung der ersten Sünde erklären können? War der Wille Adams vor der Sünde vollkommen auf das Gute gerichtet, so war die Sünde nur dadurch möglich, dass er das Böse ebenso wollen konnte, wie das Gute, wesswegen auch Augustin immer behauptete, der Mensch sei mit dem freien Willen so geschaffen worden, dass er, wenn er nicht sündigen wollte, nicht sündigen konnte (Op. imp. 6, 12). Der Mensch hatte also ursprünglich das *liberum arbitrium* im eigentlichen Sinne, und auch Augustin musste demnach anerkennen, dass der eigentliche Begriff der Freiheit nicht anders gedacht werden könne; wenn er daher an die Stelle dieses Begriffs jenen andern setzte, welcher die Freiheit mit der Nothwendigkeit zusammenfallen lässt, so war diess nur Folge der Ansicht, die er von der durch die Sünde bewirkten Veränderung der menschlichen Natur

hatte. Um den Begriff der Freiheit nicht ganz aufgeben zu müssen, wie es sein System eigentlich mit sich brachte, nahm er denselhen in verschiedenen Bedeutungen. Glaubte er doch den Begriff der Freiheit auch schon dadurch gerettet, dass ja die Gnade nur in der Form des menschlichen Bewusstseins, somit auch in der Form des der Erscheinung nach sich selbst bestimmenden menschlichen Willens wirken könne. *Non sicut in lapidibus insensatis,* sagt er de pecc. mer. et rem. 6, 2, *aut sicut in iis, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis.* Vgl. c. Jul. 4, 15: *Neque enim gratia Dei lapidibu saut lignis pecoribusve praestatur, sed quia imago Dei est, meretur hanc gratiam.*

Lehre des Pelagius von der Gnade.

Der mit der Lehre von der Sünde und der Taufe begonnene Streit musste bald ganz besonders auch die Lehre von der Gnade zum Gegenstand haben. Pelagius sah sich daher nach der Synode zu Diospolis veranlasst, sich in seiner Schrift *de libero arbitrio*, aus welcher Augustin *de gratia Christi* einiges erhalten hat, insbesondere auch über diese Lehre näher zu erklären. Auch aus dem bald nachher, noch zu Ende des J. 416, an den römischen Bischof Innocens geschriebenen Briefe erhellt die Wichtigkeit, welche diese Lehre in der weitern Entwicklung des Streites auch für Pelagius hatte. So sehr seine Lehre von der Unverdorbenheit der menschlichen Natur und ihrer Fähigkeit zum Guten die Wirksamkeit der Gnade auszuschliessen oder überflüssig zu machen scheint, so war diess doch keineswegs die Meinung des Pelagius. Auch er wollte Freiheit und Gnade als zwei zusammengehörende Elemente betrachtet wissen, und wie er in seinem Glaubensbekenntniss sagt, den freien Willen nur so bekennen, dass er zugleich das beständige Bedürfniss der Hülfe Gottes behauptete. Dabei fragt sich nun vor allem, was Pelagius unter der Gnade verstand, wie er ihren Begriff bestimmte, um ihre Wirksamkeit mit der

von ihm behaupteten Willensfreiheit vereinigen zu können, in welcher Beziehung sich sogleich die Bemerkung aufdringt, dass er, um dem Vorwurf zu begegnen, er setze die Gnade zu sehr herab, und um ihr ihre Stelle in seinem System um so unläugbarer zu sichern, zwar den Begriff derselben so viel möglich erweiterte, aber ebendadurch ihre intensive Bedeutung um so mehr schwächte. Wir haben nun erstens den Begriff des Pelagius von der göttlichen Gnade, zweitens seine Lehre von ihrer Wirksamkeit zu untersuchen.

1. Wie bestimmte Pelagius den Begriff der göttlichen Gnade?

Wie weit Pelagius den Begriff der göttlichen Gnade ausdehnte, erhellt vor allem

1. schon daraus, dass er selbst die Freiheit, als das Vermögen das Gute zu thun, die *possibilitas boni,* unter den Begriff der Gnade stellte. Nach Augustin de grat. Chr. 5 unterschied er in seiner Schrift *de libero arbitrio* dreierlei, das *posse, velle* und *esse. Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est, posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit; duo vero reliqua, hoc est velle et esse ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere laus hominis est, immo et hominis et Dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiae suae semper adjuvat auxilio. Quod vero potest homo velle bonum atque perficere, solius Dei est. Potest itaque illud unum esse, etiamsi duo ista non fuerint, ista vero sine illo esse non possunt — nullo modo possum non habere possibilitatem boni.* Was man also später die *gratia creans* nannte, das von Gott dem Menschen verliehene Vermögen, Gutes zu wollen und zu thun, die erste Bedingung alles dessen, was der Mensch Gutes haben kann, rechnete Pelagius ausdrücklich zur göttlichen Gnade und betrachtete es als ein

Geschenk derselben. Wenn Pelagius den Begriff der Gnade so weit zurückführte, so kann es nicht befremden, dass er

2. die ganze äussere Offenbarung Gottes an die Menschen und alles, wodurch Gott vermittelst derselben bei den Menschen die Wirksamkeit des Guten befördert, unter demselben begriff. Gott wirkt in uns, sagt Pelagius de lib. arb. bei Augustin de gr. Chr. 10, das Wollen des Guten, das Wollen des Heiligen, indem er uns, die wir irdischen Begierden ergeben sind und nach Art der stummen Thiere nur das Gegenwärtige lieben, durch die Grösse des künftigen Ruhms und durch die Verheissung von Belohnungen anfeuert, indem er durch Offenbarung der Weisheit den staunenden Willen zu einem Verlangen nach Gott erregt, indem er uns alles, was gut ist, räth. Alles also, wodurch die h. Schrift, als die Offenbarung Gottes, durch ihren ganzen Inhalt, ihre Belehrungen und Verheissungen auf den Menschen wirken kann, ist Wirkung der göttlichen Gnade. Pelagius unterschied zwar bisweilen zwischen Gesetz und Gnade, um alles, was der Mensch Christus verdankt, vorzugsweise als göttliche Gnade zu bezeichnen (wie z. B. in seinem Commentar zu 2 Kor. 3, 3 und in der Ep. ad Demetr. c. 9), in weiterem Sinne aber musste er auch das Gesetz Gnade nennen, wie aus dem Schreiben der carthagischen Synode an Innocens, Aug. Ep. 175, zu sehen ist, in welchem gesagt wird, Pelagius und Cölestius behaupten, dass auch das Gesetz zur Gnade gehöre, weil Gott dasselbe den Menschen zur Hülfe gegeben habe. Nach jenem engern Begriffe der Gnade aber konnte er sagen, wie er in der Ep. ad Innoc. bei Aug. de gr. Chr. 33 sich ausdrückte: *liberi arbitrii potestatem dicimus in omnibus esse generaliter, in Christianis, Judaeis atque gentilibus. In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratia.* Vgl. c. 34. *In illis nudum et inerme est conditionis bonum, in his vero, qui ad Christum pertinent, Christi munitur*

auxilio. Zu dieser *gratia* rechnete Pelagius besonders auch das Beispiel Christi.

3. Wie Pelagius das Christenthum im Gegensatz gegen das mosaische Gesetz vorzugsweise Gnade nannte, so verstand er unter Gnade auch die dem Christenthum eigenthümlichste Wohlthat der Sündenvergebung. Dass auch nach Pelagius der Mensch Gott um Vergebung begangener Sünden bitten müsse, sagt Augustin de nat. et gr. c. 18, weil selbst die von ihm so sehr gepriesene Macht der Natur und der Wille des Menschen Geschehenes nicht ungeschehen machen könne. Desswegen hebt Augustin de gestis Pelag. c. 35 ebendiess als den dritten Punkt neben den beiden zuvor erwähnten hervor: die pelagianische Ketzerei behauptet, die Gnade Gottes bestehe darin, dass wir so geschaffen sind, dass wir durch unsern Willen im Stande sind, nicht zu sündigen, ferner darin, dass uns Gott die Hülfe des Gesetzes und seiner Befehle gegeben hat, und darin, dass er denen, welche zu ihm bekehrt sind, die vergangenen Sünden verzeiht. In diese Punkte allein sei die Gnade Gottes zu setzen.

Dass Pelagius unter *gratia* auch eigentliche Gnadenwirkungen als übernatürliche Wirkungen Gottes auf das Gemüth des Menschen annahm und den Begriff der Gnade auch noch darauf ausdehnte, wie z. B. Wiggers a. a. O. S. 228 f. behauptet, halte ich für sehr zweifelhaft, und es darf in dieser Beziehung aus einzelnen Ausdrücken, wie z. B. wenn Pelagius von einem *ineffabile donum gratiae* spricht, nicht zu viel geschlossen werden.

Eine sehr umfassende Stelle über die verschiedenen Beziehungen, die Pelagius und die Pelagianer dem Begriff der Gnade gaben, hat Augustin op. imp. 1, 94 aus Julian mitgetheilt: „Wir bekennen eine vielfache Gnade Christi. Das erste Geschenk derselben ist, dass wir aus nichts geschaffen sind, das zweite, dass wir die lebendigen Geschöpfe an Empfindung

und die empfindenden an Vernunft übertreffen. Diese ist unserer Seele als das Bild des Schöpfers eingedrückt, zu dessen Würde auch die Freiheit des Willens gehört. Eben dieser Gnade verdanken wir eine Menge Wohlthaten, die sie uns ohne Unterlass erzeigt. Sie gab uns das Gesetz zur Unterstützung. Dieses sollte die Vernunft, welche böse Beispiele und die Gewohnheit der Laster stumpf machten, durch vielerlei Mittel belehren und durch seine Aufforderung anregen. Zur Vollendung jener Gnade, d. h. des göttlichen Wohlwollens, welches den Dingen ihr Entstehen gab, gehörte es, dass das Wort Fleisch ward und unter uns wohnte. Denn indem Gott von seinem Bilde Gegenliebe forderte, zeigte er, mit welcher unschätzbaren Liebe er gegen uns gehandelt hatte, damit wir ihn, wenn auch spät, wieder liebten, ihn, der seinen eingebornen Sohn nicht verschonte u. s. w. Diese Gnade also, welche uns in der Taufe nicht allein die Sünden vergibt, sondern auch neben der Wohlthat der Sündenvergebung im Guten weiter bringt, zu Kindern Gottes macht und weiht, diese Gnade, sage ich, erlässt die Strafe der Schuldigen, bringt aber nicht den freien Willen hervor. Diesen empfangen wir, sobald wir geschaffen werden.“ Alles also, was eine Kraft und ein Mittel zum Guten ist, wurde von Pelagius und seinen Anhängern unter dem vieldeutigen Ausdrucke *gratia* begriffen.

2. Was lehrte Pelagius über die Wirksamkeit der auf die angegebene Weise bestimmten Gnade?

1. Da Pelagius unter der göttlichen Gnade neben der *gratia creans*, die hier nicht weiter in Betracht kommen kann, hauptsächlich die ganze äusserlich gegebene Offenbarung Gottes an die Menschen verstand, so konnte er auch nur auf diesem äusserlichen Wege die Gnade auf den Menschen einwirken lassen. Aber ebendesswegen musste er die Wirksamkeit der Gnade vor allem in die Mittheilung einer hellern und vollkommneren Erkenntniss, in die Erleuchtung des Herzens oder

Verstandes setzen. *Adjuvat nos Deus,* sagt Pelagius de lib. arb. bei Aug. de grat. Chr. c. 8, *per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis, ne praesentibus occupemur, futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae coelestis illuminat. Qui haec dicit, gratiam tibi videtur negare?* Die Gnade wirkt also zunächst nur auf den Verstand oder die Erkenntniss, und erst vom Verstande aus auf den Willen, und zwar sofern eine hellere und richtigere Erkenntniss des Guten auch den Willen für das Gute empfänglicher und kräftiger macht. Augustin gibt daher das Eigenthümliche der pelagianischen Lehre De haer. 88 ganz richtig so an: Gott wirkt nach der Behauptung der Pelagianer durch sein Gesetz und seine Lehre nur dahin, dass wir lernen, was wir thun und was wir hoffen sollen, nicht aber dazu durch das Geschenk seines Geistes, dass wir dasjenige, was wir als Pflicht gelernt haben, auch ausüben. Und desshalb bekennen sie, dass uns von Gott die Kenntniss gegeben werde, wodurch die Unwissenheit vertrieben wird, sie läugnen aber, dass uns die Liebe gegeben werde, wodurch fromm gelebt wird. Wirkt aber die Gnade, sofern sie durch die Erkenntniss vermittelt wird, auf den Willen, so ist es nicht die Gnade, die es dem Willen erst möglich macht, das Gute zu wollen und zu thun, sondern die Gnade kann es dem Willen nur leichter machen. In einem andern Verhältnisse kann die Gnade in diesem Sinne zum Willen nicht stehen, da ja der Wille an sich schon Kraft zum Guten hat. Was durch die Gnade hinzukommt, kann daher immer nur fördernd und erleichternd sein. So erklärte sich daher auch Pelagius über die Wirksamkeit der Gnade De lib. arb., bei Aug. de gr. Chr. 7: *Hic nos imperitissimi hominum putant injuriam divinae gratiae facere, quia dicimus eam sine voluntate nostra nequaquam in nobis perficere sanctitatem: quasi Deus gratiae suae aliquid imperaverit, et non illis, quibus imperavit, etiam gratiae suae auxilium subministret, ut quod*

per liberum homines facere jubentur arbitrium, facilius possent implere per gratiam, quam nos non, ut tu putas, in lege tantummodo, sed et in Dei adjutorio confitemur. Die Gnade wird also von Gott als *adjutorium* zur Unterstützung gewährt. Ebenso sagt Augustin Op. imp. 2, 198: Wenn man euch fragt, warum denn Christus gestorben sei, wenn die Natur oder das Gesetz schon zu Gerechten macht, so antwortet ihr, damit diess desto leichter geschehe, wie wenn diess, obgleich schwerer, geschehen könnte durch die Natur oder das Gesetz. Die Wirksamkeit der göttlichen Gnade besteht daher nur in der moralischen Wirkung der Lehre. Dass aber Pelagius die Erleichterung der Ausübung des Guten durch die Gnade nicht blos auf diese mittelbare Belehrung des göttlichen Geistes durch das Wort beschränkt haben wollte, schliesst Wiggers S. 232 aus der zuvor angeführten Stelle, in welcher Pelagius sagt: *nos (gratiam) non in lege tantummodo, sed et in Dei esse adjutorio confitemur.* „Hier würde, sagt Wiggers, das *adjutorium Dei*, welches der *lex* entgegengesetzt wird, gar keinen Sinn geben, wenn Pelagius nicht dabei an eine übernatürliche Einwirkung der Gottheit auf den Menschen gedacht hätte." Diess ist unrichtig. Pelagius unterscheidet hier die *lex* und das *adjutorium Dei* nur wie die Gnade im objectiven und subjectiven Sinne. Die Gnade ist objectiv in dem äusserlich von Gott geoffenbarten Gesetz gegeben, aber zum *adjutorium Dei* wird sie erst dadurch, dass sie subjectiv auf das Gemüth des Menschen wirkt, durch alle Eindrücke, die das Wort Gottes auf den Menschen machen kann. Dass Pelagius nur daran, nicht aber an besondere übernatürliche Wirkungen Gottes gedacht wissen wollte, erhellt am deutlichsten daraus, dass er unmittelbar fortfährt: *adjuvat enim nos Deus per doctrinam et revelationem suam etc.* Ebensowenig folgt für jene Behauptung etwas aus dem von Julian, Op. imp. 1, 95, gebrauchten Ausdruck es gebe *innumeras adjutorii divini species*, womit Julian nur

dasselbe sagen wollte, was er Op. imp. 3, 114 so ausdrückt: Gott helfe durch Gebieten, Segnen, Heiligen, Züchtigen, Auffordern, Erleichtern (*praecipiendo, benedicendo, sanctificando, coërcendo, provocando, illuminando*). In engem Zusammenhang mit dem bisher bemerkten steht

2. die weitere Bestimmung: *gratiam Dei et adjutorium non ad singulos actus dari.* Dieser Satz wurde nach den Verhandlungen der Synode in Diospolis (der zehnten Klage) von Cölestius in der Schrift *Contra traducem peccati* aufgestellt. Pelagius aber wollte ihn nicht nur auf der Synode in Diospolis nicht als den seinigen anerkennen, sondern lehrte auch sonst das Gegentheil. Nach Augustin De gr. Chr. 2 sprach er das Anathema über den aus, welcher denkt oder sagt, dass die Gnade Gottes, durch welche Christus in diese Welt kam, die Sünder selig zu machen, nicht allein während einzelner Stunden, oder einzelner Augenblicke, sondern auch bei einzelnen Handlungen nicht nothwendig sei, und ebenso erklärte er in seinem Briefe an Innocens, nach Augustin De gr. Chr. 31, der freie Wille werde bei allen guten Werken von der göttlichen Hülfe immer unterstützt. Es ist leicht zu sehen, dass bei der Vieldeutigkeit des Wortes *gratia* jener Satz von den Pelagianern sowohl bejaht als verneint werden konnte. Bejaht wurde er, um damit zu sagen, die Gnade sei zur Vollbringung des Guten nicht so nothwendig, dass der Wille in keinem Momente ohne sie etwas Gutes wirken könne (man sagte also: *non ad s. a. d.*), verneint aber konnte er werden, weil es ja doch von der grössten Wichtigkeit ist, dass der Mensch bei seinem Wollen und Handeln sich immer der Belehrungen und Verheissungen des göttlichen Worts bewusst ist [1]). Auf dieselbe Weise verhält es sich

---

1) Vgl. Aug. De gr. Chr. 2, wo Augustin die Behauptung des Pelagius so nehmen zu müssen glaubt: Wenn Pelagius die Gnade Gottes, durch

3. mit der den Pelagianern beigelegten Bestimmung: *gratiam Dei secundum merita nostra dari.* Auf der Synode in Diospolis wurde auch dieser Satz: die Gnade Gottes werde nach unsern Verdiensten gegeben, denn Gott würde ungerecht handeln, wenn er sie Sündern ertheilte, — als ein Satz des Cölestius aufgestellt, Pelagius aber verwarf ihn. Nach Augustin Ep. 194 sagten die Pelagianer, Pelagius habe, als er jenen Satz verwarf, unter der Gnade ohne vorhergehende Verdienste die menschliche Natur selbst verstanden, in welcher wir geschaffen worden. Denn wir konnten nicht, ehe wir waren, etwas verdienen, um zu sein. Sonst aber spricht auch Pelagius von einem Verdienen der göttlichen Gnade, wie z. B. bei Aug. De gr. Chr. 31. Ep. ad Demetr. c. 29, und nach Augustin war es allgemeine Lehre der Pelagianer, dass der göttlichen Gnade, wenn auch nicht *merita bonorum,* doch *merita bonae voluntatis* vorangehen. An übernatürliche Gnadenwirkungen ist auch hier nicht zu denken, vielmehr ist klar, wie die Pelagianer von einem Verdienen der göttlichen Gnade reden konnten, sofern es nemlich bei allem, was Gott in seiner Gnade dem Menschen darbietet, vor allem darauf ankommt, wie es von dem Willen der Menschen aufgenommen wird. Alle Belehrungen und Verheissungen können nur wirken, wenn der Wille, sie an sich wirken zu lassen, vorangeht; die Vergebung der

---

welche Christus die Sünder selig zu machen gekommen sei, in die blosse Sündenvergebung setze, so könne er seine Worte diesem Sinne anpassen, *dicens ideo eam per singulas horas, per singula momenta, et per singulos actus necessariam, ut semper in memoria retinentes et reminiscentes dimissa nobis esse peccata non peccemus ulterius, adjuti non aliqua subministratione virtutis, sed viribus propriae voluntatis, quid sibi remissione peccatorum praestitum sit, per actus singulos recordantis.* Dasselbe gelte von dem Beispiel Christi: man könne jenen Satz so deuten: *ut dicant per singula momenta, per singulos actus necessariam nobis esse hujusmodi gratiam i. e. ut in omni conversatione nostra intueamur dominicae conversationis exemplum.*

Sünden, worauf sich wohl der Satz des Cölestius zunächst bezog, kann Gott nur dem ertheilen, welcher durch den Willen, sich zu bessern, sie verdient.

Lehre Augustin's von der Gnade.

1. Begriff der Gnade.

Wie Pelagius die göttliche Gnade äusserlich und mittelbar wirken liess, so war dagegen dem Augustin die Gnade in ihrer eigentlichsten Bedeutung nur eine innerlich und unmittelbar auf den Menschen einwirkende. Diesen Gegensatz hebt Augustin selbst hervor, wenn er De gratia Christi c. 25 die Pelagianer auffordert: *fateantur Pelagiani, non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates.* Desswegen bezeichnet er sie sehr oft als eine *inspiratio*, und spricht von einem *infusus spiritus gratiae* (De spir. et lit. c. 36), oder davon, dass uns Christus die Gnade oder die Liebe *inspirando* ertheile. *Intelligenda est gratia Dei per Jesum Christum dominum nostrum, qua sola homines liberantur a malo, et sine qua nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo faciunt bonum, non solum ut monstrante ipsa, quid faciendum sit, sciant, verum etiam ut praestante ipsa faciant cum dilectione, quod sciunt. Hanc quippe inspirationem bonae voluntatis atque operis poscebat Apostolus* 2 Cor. 13, 7. Die Gnade ist eine *inspiratio bonae voluntatis*, oder wie Augustin Contra duas epist. Pelag. 4, 11 sagt, eine *inspiratio dilectionis*, oder, De gr. Chr. 39, *inspiratio caritatis per spiritum sanctum*, und Augustin bestimmt daher seinen Begriff der Gnade im Gegensatz gegen den pelagianischen De gr. Chr. 35 so, sie sei die Hülfe, welche zur Natur und zur Lehre erst noch hinzukommen müsse, als die Einhauchung der brennendsten und lichtvollsten Liebe, *adjutorium bene adjunctum*

naturae atque doctrinae per inspirationem flagrantissimae et luminosissimae caritatis. Was

2. die augustinische Lehre von der Wirksamkeit der Gnade

betrifft, so erhellt schon aus der Bestimmung ihres Begriffs, dass sie Augustin nicht wie Pelagius zunächst auf die Erkenntniss und Erleuchtung des Verstandes bezog. Als *inspiratio*, wie sie Augustin bezeichnet, ist sie eine *inspiratio voluntatis* oder *dilectionis*. Ist, wie Augustin lehrte, der Wille ohne Kraft zum Guten, so muss, da das Gute nur durch den Willen geschehen kann, der Hauptgegenstand der Gnade der Wille sein, seine Richtung auf das Gute. Wir sagen, sagt Augustin De spir. et lit. c. 3, dass der menschliche Wille so von der Gottheit unterstützt werde, um Gerechtigkeit zu üben, dass er, ausserdem dass der Mensch mit dem freien Willen geschaffen ist, und ausser der Lehre, durch welche ihm vorgeschrieben wird, wie er leben soll, den heiligen Geist empfängt, damit in seinem Herzen das Wohlgefallen und die Liebe entstehe zu jenem höchsten und unveränderlichen Gut, welches Gott ist, und er durch dieses ihm gleichsam gegebene Unterpfand eines freiwilligen Geschenks dem Schöpfer anzuhängen entbrenne, und er entflammt werde, sich zu der Theilnahme jenes wahren Lichts zu nahen, damit er durch dasselbe wohl sei, von dem er hat, dass er ist. Denn auch der freie Wille vermag nichts anderes als zu sündigen, wenn der Weg der Wahrheit verborgen ist, und wenn das, was zu thun ist, und wohin man sich wenden soll, nicht mehr verborgen zu sein angefangen hat, wird gleichwohl nicht gehandelt, nicht ausgeführt, nicht gut gelebt, wenn es nicht auch ergötzt und geliebt wird. Damit es aber geliebt wird, wird die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen, nicht durch den freien Willen, welcher aus uns hervorgeht, sondern durch den heiligen

Geist, der uns gegeben ist [1]). Da aber der Wille immer von der Erkenntniss und der Überzeugung abhängig ist, und die Liebe als das Motiv des Guten nur aus dem Glauben hervorgehen kann (de gr. Chr. 26), so ist das Nächste und Unmittelbarste, was die Gnade in dem Menschen wirkt, und als Princip in ihn setzt, der Glaube. Eben diess war ja, wie schon früher bemerkt worden ist, der Wendepunkt in der dogmatischen Richtung Augustin's, dass er auch schon den Glauben als Wirkung der göttlichen Gnade auffasste. Durch den Glauben rechtfertigt die göttliche Gnade den Menschen; da aber die Gnade, wie schon bemerkt worden ist, Augustin eine *inspiratio dilectionis* oder *caritatis* war, oder durch die Liebe vermittelt wurde, so konnte ihm auch der Glaube nicht blos der rechtfertigende Glaube im Sinne Luthers sein, sondern er war ihm auch der gerechtmachende. ***Justificamur gratia Dei***, sagte Augustin, ***hoc est justi efficimur,*** Retract. 2, 33, oder ***ea est gratia Dei per Jesum Christum, in qua nos sua non nostra justitia justos facit.*** De gr. Chr. 52 [2]).

Dieser augustinische Begriff des Glaubens als des Princips, durch welches alles Gute, das die Gnade im Menschen wirkt, bedingt ist, hatte eine sehr bedeutende Differenz der pelagianischen und augustinischen Ansicht von dem sittlich religiösen Werth des Menschen zur Folge. Ist, wie Augustin lehrte, der Glaube an Christus das höchste Princip des Wol-

---

1) Vgl. Can. 5 der Synode in Carth. im J. 418. *Quisquis dixerit gratiam Dei per J. C. D. N. propter hoc tantum nos adjuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus, quid appetere et quid vitare debeamus, non autem per illam nobis praestari, ut, quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus, a. s.*

2) Doch machte Augustin die Liebe auch wieder vom Glauben abhängig, und bezog die Rechtfertigung hauptsächlich auf die Sündenvergebung. Wie z. B. De Trin. 13, 18: *Justificamur in Christi sanguine, cum per remissionem peccatorum eruimur a diaboli potestate.* Er hatte noch keinen festen Begriff der Rechtfertigung.

lens und Handelns, so kann nichts wahrhaft gut sein, was nicht im Glauben seine Wurzel hat, welchen Grundsatz Augustin mit den Worten des Apostels Paulus Röm. 14, 23 so ausdrückte: *omne, quod non ex fide, peccatum.* Augustin beurtheilte daher alles Gute im Wollen und Handeln des Menschen nur nach dem absoluten Maasstab des christlich Guten, und konnte somit alle Tugenden der Heiden nur für Scheintugenden halten und allem Vorchristlichen nur insofern einen innern Werth zuschreiben, sofern es eine innere Beziehung zum Glauben an Christus hatte. Pelagius dagegen konnte alles nur nach einem relativen Maasstab beurtheilen. Da der menschliche Wille schon für sich Kraft zum Guten hat, so wird dem Menschen das Princip des Guten nicht erst durch den Glauben und die Gnade, die er vermittelt, mitgetheilt, der Glaube und die Gnade können die Vollbringung des Guten zwar erleichtern und auf einen höhern Grad erheben, aber sie machen sie nicht erst möglich, sondern gut ist alles, was von der natürlichen Richtung des Willens auf das Gute ausgeht, wenn es auch gleich sehr verschiedene Grade des Guten und des sittlich-religiösen Werthes der Menschen gibt, je nachdem die göttliche Gnade nach der Beschaffenheit der Verhältnisse und Zeiten in höherem oder geringerem Grade den menschlichen Willen unterstützt.

Über diese Differenz ihrer Ansicht haben sich Pelagius und Augustin sehr bestimmt ausgesprochen. *In causa justitiae omnes unum debemus,* sagt Pelagius Ep. ad Demetr. c. 11, *summus, medius et imus gradus aequaliter jubemur implere praecepta.* Was jedem seinen sittlich-religiösen Werth gibt, ist die Erfüllung der göttlichen Gebote. Diess ist das Allgemeine. *Generaliter omnibus mandatur justitia* c. 10. Das Besondere besteht dann aber darin, dass Pelagius zwischen einer *justitia* ohne die *fides,* und einer *justitia* mit der *fides* unterscheidet, oder zwischen einer vorchristlichen und christ-

lichen Tugend. Die vorchristliche Tugend ist zwar nicht die christliche, aber demungeachtet Tugend, und zwar nicht blos sofern sie von dem christlichen Princip etwas in sich aufgenommen hat, sondern für sich und unabhängig von demselben. *Definivit Pelagius*, sagt daher Augustin Contra Jul. op. imp. 2, 187, *quod non ex fide incarnationis Christi antiqui vixerunt justi, quia videlicet Christus nondum in carne venerat.* Vgl. Contra duas epist. Pelag. 1, 21: *Hoc vos non vultis inimici gratiae Christi, ut eadem gratia Jesu Christi salvi credantur antiqui, sed distribuitis tempora secundum Pelagium, quasi ante legem et in lege sanguis Christi non fuerit necessarius.* Pelagius unterschied nach seiner Idee einer allmähligen Verschlimmerung der menschlichen Natur und einer derselben entsprechenden Gegenwirkung die drei Perioden: 1. der Gerechtigkeit in dem Naturzustand, 2. der Gerechtigkeit unter dem Gesetz, und 3. der Gerechtigkeit unter der Gnade, wie aus folgender wichtigen Stelle bei Augustin, De pecc. orig. c. 26, zu sehen ist, aus welcher zugleich die entgegengesetzte Ansicht Augustin's erhellt: *Non sicut Pelagius et ejus discipuli tempora dividamus, dicentes: „primum vixisse justos homines ex natura, deinde sub lege, tertio sub gratia.“ Ex natura scilicet ab Adam tam longa aetate, qua lex nondum erat data. Tunc enim, ajunt, duce ratione cognoscebatur creator, et quemadmodum esset vivendum scriptum gerebatur in cordibus non lege literae, sed naturae. Verum vitiatis moribus, inquiunt, ubi coepit non sufficere natura jam decolor, lex ei addita est, qua, velut luna, fulgori pristino detrita rubigine redderetur. Sed posteaquam nimia, sicut disputant, peccandi consuetudo praevaluit, cui sanandae lex parum valeret, Christus advenit, et tanquam morbo desperatissimo non per discipulos, sed per se ipsum medicus subvenit. Haec disputantes a gratia mediatoris justos excludere conantur antiquos, tanquam Dei et illorum hominum non fuerit mediator*

homo Christus Jesus, quia nondum ex utero virginis carne suscepta homo nondum fuit, quando illi justi fuerunt. Wenn diess so wäre, könnte der Apostel nicht sagen die Worte 1 Cor. 15, 21. 22. Wenn die Gerechten der Vorzeit, weil ihre Natur sich selbst genügte, keines Mittlers bedurften, so werden sie auch durch den nicht belebt, zu dessen Leib und Gliedern sie, sofern er um der Menschen willen Mensch geworden, nicht gehören. Wenn aber, wie der Apostel sagt, in Christus alle belebt werden, welcher Christ kann zweifeln, dass auch die Gerechten, die in den entfernteren Zeiten des menschlichen Geschlechts Gott gefielen, durch Christus belebt werden werden, dass sie aber desswegen in Christus belebt werden, weil sie zum Leib Christi gehören, und desswegen zum Leib Christi gehören, weil auch ihr Haupt Christus ist, und dass er desswegen ihr Haupt ist, weil er der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist. Diess wäre er aber ihnen nicht gewesen, wenn sie nicht an seine Auferstehung durch seine Gnade geglaubt hätten. Und wie hätte diess geschehen können, wenn sie nicht gewusst, dass er im Fleische erscheinen werde, und wegen dieses Glaubens gerecht und fromm gelebt hätten. Nützte ihnen die Menschwerdung Christi desswegen nichts, weil sie noch nicht geschehen war, so nützt auch uns das Gericht Christi nichts, weil es noch nicht geschehen ist. Alle, die an den Mittler glauben, gehören zum neuen Testament. *Hujus generis fuerunt antiqui omnes justi, et ipse Moyses Testamenti veteris minister, haeres novi, quia ex fide, qua nos vivimus, una eademque vixerunt, incarnationem, passionem, resurrectionemque Christi credentes futuram, quam nos credimus factam.*

So giengen zwar beide von derselben Voraussetzung aus, dass es auch schon vor dem Christenthum wahre Tugend und Frömmigkeit gegeben habe, während aber Pelagius hieraus folgerte, dass das nothwendige Princip wahrer Tugend

und Frömmigkeit nicht gerade nur im Christenthum gegeben sei, machte Augustin den entgegengesetzten Schluss, dass da, wo ächte Tugend und Frömmigkeit sei, nothwendig auch das christliche Princip schon seinen Einfluss geäussert haben müsse. In dieser Verschiedenheit der Ansicht liegen nun auch die Principien von zwei wesentlich verschiedenen Rechtfertigungstheorieen. Wird der Mensch nach Augustin nur durch den Glauben gerechtfertigt, so konnte dagegen Pelagius das Princip der Rechtfertigung nur in die sittliche Beschaffenheit des Menschen überhaupt setzen, nicht blos in den Glauben im engern Sinn, sondern weit mehr in das Handeln. Auch er behauptete: *tempore V. T. spiritum s. in eis, qui etiam tunc promissionis filii erant, adjutorem fuisse,* Augustin Contra duas epist. Pelag. 3, 4, aber doch war er auch durch nichts gehindert, Gerechte und Fromme auch unter den Heiden anzunehmen, und die Pelagianer beriefen sich gegen die augustinische Behauptung von der Nothwendigkeit der Gnade zum Guten auf die Menge der Tugenden der Heiden, c. Jul. 4, 3, wobei sie freilich das Wesen der Tugend mehr nur nach der äussern Erscheinung, als nach dem innern Princip der Gesinnung zu beurtheilen schienen. Augustin dagegen liess in Ansehung der Heiden nur einen höheren oder geringeren Grad der Verdammungswürdigkeit gelten: *Minus Fabricius quam Catilina punietur, non quia iste bonus, sed quia ille magis malus, et minus impius quam Catilina Fabricius, non veras virtutes habendo, sed a veris virtutibus non plurimum deviando,* nach dem Grundsatze, dass die, welche *fidem Christi non habent, profecto nec justi sunt, nec Deo placent, cui sine fide placere impossibile est.* Contra Jul. 4, 23.

Aus dem Bisherigen ergeben sich die einzelnen Bestimmungen, die Augustin in Hinsicht der Wirksamkeit der Gnade aufstellte, von selbst.

1. Die Gnade unterstützt nicht blos den Willen, sondern sie bringt den Willen zum Guten selbst erst hervor und kommt daher dem Willen zuvor. „Die Gnade kommt dem Willen des Menschen zuvor, sie folgt ihm nicht, das heisst, sie wird uns nicht gegeben, weil wir wollen, sondern Gott bewirkt durch sie, dass wir wollen.“ Ep. 217, 5. Die *voluntas* ist *comitans non ducens, pedissequa non praevia.* Ep. 186, 3.

2. Ohne die Gnade kann nichts Gutes geschehen, sie ist zur Ausübung jeder einzelnen guten Handlung nothwendig. Ausdrücklich spricht diesen Satz Augustin, De gestis Pelag. 14, aus: Die Gnade oder der Beistand Gottes wird zu jeder einzelnen Handlung verliehen, und bei jeder einzelnen Handlung werden wir von Gott regiert, wenn wir recht handeln. Vgl. De grat. et lib. arb. c. 17. Dass wir wollen, wirkt Gott ohne uns (*sine nobis operatur*), wenn wir aber wollen und so wollen, dass wir es thun, so wirkt er mit uns (*cooperatur*), gleichwohl vermögen wir ohne ihn, er mag nun dahin wirken, dass wir wollen, oder mitwirken, wenn wir wollen, zur Ausübung guter Werke nichts.

Auf diese beiden Bestimmungen bezieht sich der sechste Canon der Synode in Carthago im Jahr 418, in welchem die Behauptung mit dem Anathema belegt wird, *ideo nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere per liberum jubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tanquam etsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata.*

3. Die Gnade wird nur umsonst, ohne alles vorangehende Verdienst, gegeben. Dafür berief sich Augustin schon auf den Namen *gratia.* Selbst der Name der Gnade und die Bedeutung desselben, sagt Augustin, De gestis Pel. 14, wird aufgehoben, wenn sie nicht umsonst ertheilt wird, und derenige, welcher würdig ist, sie empfängt. Vgl. De pecc. orig. c. 24. Der heil. Geist weht, wo er will, und folgt nicht den

Verdiensten, sondern bringt selbst die Verdienste hervor. Denn Gnade Gottes kann auf keine Weise stattfinden, wenn sie nicht auf jede Weise freiwillig (*gratuita*) gewesen ist. Daher sind, wie Augustin Ep. 194, 5 sagt, da alles unser Verdienst (*bonum meritum*) nur die Gnade hervorbringt, unsere Verdienste nichts anders als die Geschenke Gottes.

4. Die Gnade wirkt auf eine unwiderstehliche Weise, *indeclinabiliter et insuperabiliter*, wie Augustin, De corr. et gr. c. 12, sagt, sie überwindet auch den widerstrebenden, reluctirenden Willen. Contra duas ep. Pel. 4, 6. Diese Gnade, die auf eine verborgene Weise den menschlichen Herzen durch die göttliche Freigebigkeit widerfährt, wird von keinem noch so harten Herzen verworfen. Denn desswegen widerfährt sie eben, damit die Härte des Herzens zuerst weggenommen werde. Wenn also der Vater inwendig gehört wird, und lehrt, dass man zu dem Sohne kommen soll, so nimmt er das steinerne Herz weg, und gibt ein fleischenes. De praed. sanct. 8. Diess hängt schon mit der Lehre von der Prädestination sehr eng zusammen, von welcher noch besonders die Rede sein muss. In diesen beiden letzten Beziehungen machten die Pelagianer der augustinischen Lehre den Vorwurf, dass ihre *gratia* nichts anderes sei als ein *fatum nomine gratiae*, wogegen Augustin, contra duas ep. Pel. 2, 6 f., seine Lehre rechtfertigt.

Nach den verschiedenen Beziehungen, in welchen die göttliche Gnade zum menschlichen Willen steht, gab ihr Augustin verschiedene Bezeichnungen, welche seitdem in dem dogmatischen Sprachgebrauch beibehalten blieben. Sofern die Gnade dem Willen, welcher für sich nichts vermag, zuvorkommt, die ersten Regungen des Guten in ihm hervorbringt, und das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit weckt, ist sie die zuvorkommende und vorbereitende Gnade, *gratia praeveniens, praeparans*, sofern sie den Glauben und durch ihn den Wil-

len zum Guten schafft, die *gratia operans*. Sie stellt als *gratia operans* den freien Willen wieder her, befreit ihn von seiner Gebundenheit durch die Sünde; da aber auch der befreite und wiederhergestellte Wille nicht ohne die Unterstützung und Mitwirkung der Gnade das Gute vollbringen kann, so hat der Mensch nicht blos die *gratia operans*, sondern auch die *gratia cooperans* nöthig, diese kann aber *subsequens* sein, wenn der wiederhergestellte Wille selbst einen Anfang des Guten macht: *nolentem praevenit, ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit.* Augustin, De gr. Chr. 34. Da auch im Zustand der Gnade der Kampf mit der Sünde und der alten Natur im Menschen nie ganz aufhört, und es nur das Werk der Gnade ist, dass der Mensch bis an's Ende siegreich im Kampfe ausharrt, so wird die Gnade in dieser Beziehung das *donum perseverantiae* genannt.

Augustinische Lehre von der Prädestination oder Gnadenwahl.

Die Prämissen dieser Lehre sind schon ganz in der bisher entwickelten Lehre von der Gnade enthalten, die durch sie nur vollends abgeschlossen und auf ihren höchsten Anfangspunkt zurückgeführt wird. Augustin selbst bestimmt das Verhältniss dieser beiden Lehren so, wenn er über das Verhältniss der Prädestination zur Gnade sagt: *Inter gratiam et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio,* oder *ipsius praedestinationis effectus.* De praed. sanct. c. 10, 19.

Bisher wurde allgemein gelehrt, dass die Seligkeit oder Unseligkeit des Menschen durch die von seinem eigenen Willen abhängige sittliche Beschaffenheit bedingt sei, und dass in dieser Hinsicht Gott das Schicksal des Einen und des Andern nicht voraus bestimmt habe, sondern nur voraus wisse. Pelagius konnte nach seinem ganzen System nicht anders lehren. Gott wusste vorher, lässt Augustin De praed. sanct.

c. 18. 19, den Pelagianer sagen, wer heilig und unbefleckt durch den freien Willen sein würde, desshalb hat er vor der Erschaffung der Welt bei seinem Vorherwissen, nach welchem er vorher wusste, dass sie solche sein würden, sie erwählt. Er hat sie also erwählt, ehe sie waren, indem er diejenigen zu Kindern bestimmte, von welchen er vorher wusste, dass sie heilig und unbefleckt sein würden; er hat sie selbst keineswegs dazu gemacht, hat auch nicht vorhergesehen, dass er sie dazu machen würde, sondern hat es vorhergesehen, dass sie so sein würden. Im Commentar über die paulinischen Briefe bemerkt Pelagius zu Röm. 8, 29: *praedestinare idem est, quod praescire,* und zu Röm. 9, 10 f.: *Jacob et Esau, antequam nascerentur, fidei sunt apud Deum merito separati. — Quos praescivit — credituros elegit. — Praescientia Dei non praejudicat peccatores, si converti voluerint.* Augustin selbst lehrte früher dasselbe. In der Expos. quarundam propos. ex Ep. ad Rom. c. 60 lässt er noch die Erwählung durch die Präscienz Gottes und den Glauben vermittelt sein: *fidem elegit Deus in praescientia, ut quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum eligeret cui spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam aeternam vitam consequeretur.* Sobald er aber auch den Glauben als Wirkung der Gnade aufgefasst hatte, leitete er daraus sogleich auch den Begriff der unbedingten Prädestination ab (schon in den Quaest. div. ad Simpl. L. 1. qu. 2), welchen er im pelagianischen Streit weiter entwickelte, obgleich diese Lehre selbst während des Streits nie besonders zur Sprache kam, sondern erst nachher. Den Begriff der Prädestination unterschied Augustin von dem Begriff der Präscienz so: Prädestination oder Vorherbestimmung kann ohne Präscienz nicht stattfinden, wohl aber Präscienz ohne Prädestination. Denn durch Prädestination wusste Gott, was er selbst hatte thun wollen, vorherwissen kann er aber auch dasjenige, was er

selbst nicht thut, wie jede Sünde, De praed. sanct. c. 10. Daher nun die Bestimmung des Begriffs der Prädestination, die Augustin De dono persev. c. 17 gibt: *in sua, quae falli mutarique non potest, praescientia opera sua disponere, id omnino nec aliud quidquam est praedestinare.*

Die Lehre von der Prädestination vermittelt die Lehre von der Sünde und die Lehre von der Gnade. Nach der Lehre von der Sünde befinden sich alle Menschen in einem Zustande völligen Unvermögens zum Guten, aus welchem sie nur durch die Gnade befreit werden können. Wollte man nun aber der Gnade dieselbe Ausdehnung geben, wie der Sünde, so tritt die Lehre von der Prädestination dazwischen und beschränkt die Wirksamkeit der Gnade nur auf einen Theil der vom Verderben der Sünde ergriffenen Menschen. Der Grund aber, warum die Wirksamkeit der göttlichen Gnade nur auf einen Theil der in demselben Zustande sich befindenden Menschen beschränkt ist, liegt nicht in den Menschen selbst, welche Gott aus dem Verderben der Sünde errettet, sondern nur in dem freien unbedingten ewigen Rathschluss Gottes. Nicht weil wir geglaubt haben, sagt Augustin De praed. sanct. c. 19, sondern damit wir glauben, hat uns Gott erwählt, und nicht weil wir geglaubt haben, sondern damit wir glauben, werden wir berufen. Diess ist die Erwählung, wie Augustin De dono persev. c. 18 sagt, wodurch Gott diejenigen, welche er wollte, in Christo vor der Schöpfung der Welt erwählt hat, damit sie wären heilig und unbefleckt vor ihm, indem er sie zur Kindes-Annahme vorherbestimmte. Sind sie aber einmal von Gott erwählt, so wirkt er eben desswegen auf eine unwiderstehliche, unfehlbar zum Ziele führende Weise alles, was zu ihrer Seligkeit dient, durch die von ihm verordneten Mittel. Denjenigen, sagt Augustin De corr. et gr. c. 7, welche durch die Freigebigkeit der göttlichen Gnade aus der erblichen Verdammung (*ex originali*

damnatione) auserwählt sind, wird ohne allen Zweifel das Hören des Evangeliums verschafft, und sie glauben, wenn sie hören, und sie beharren im Glauben, der durch die Liebe thätig ist, bis an's Ende, und wenn sie einmal abweichen, werden sie bestraft und gebessert, und einige von ihnen, wenn sie auch von Menschen nicht bestraft werden, kehren auf den Weg zurück, den sie verlassen haben, und einige werden, nachdem sie die Gnade (Taufe) empfangen haben, in einem beliebigen Alter durch einen schnellen Tod den Gefahren dieses Lebens entrissen. Alles diess wirkt Gott in denen, die er zu Gefässen seiner Erbarmung geschaffen und in seinem Sohne vor Grundlegung der Welt durch die Erwählung der Gnade erwählt hat. ***Quicunque***, so fasst Augustin, De corr. et gr. c. 9, die ganze Reihe der so eng in einander eingreifenden göttlichen Acte zusammen, ***in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, justificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati jam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt.*** Da der Grund der Erwählung nur in dem göttlichen Rathschluss liegt, so muss er auch unabänderlich zum Ziel führen, und es kann von denen, die einmal erwählt und prädestinirt sind, keiner verloren gehen. So wenig Gott getäuscht und von dem menschlichen Verderben überwunden werden kann, so wenig kann von den Prädestinirten und Vorhergekannten jemand verloren gehen. Der Glaube dieser wankt nicht, oder wenn einige sind, bei denen er wankt, so wird er wieder hergestellt, bevor dieses Leben geendet wird, und nachdem die Ungerechtigkeit, welche dazwischen gekommen war, getilgt ist, wird die Beharrlichkeit bis an's Ende ihnen zugerechnet. Diejenigen aber, welche nicht beharren, und so von dem christlichen Glauben und Leben abfallen, dass das Ende des Lebens sie als solche findet, sind ohne Zweifel auch nicht zu der Zeit, in welcher sie gut und fromm leben, unter die

Anzahl der Erwählten zu rechnen. Denn sie sind nicht von jener verdammten Masse durch das Vorherwissen Gottes und die Prädestination ausgesondert, und daher nicht nach dem Vorsatze berufen. De corr. et gr. c. 7. Desswegen sagt der Ausdruck, das *donum perseverantiae* empfangen, nicht weiter, als prädestinirt sein, weil keiner, der prädestinirt ist, verloren gehen, keiner aber anders, als durch das *donum perseverantiae* nicht verloren gehen kann. Es darf uns, sagt daher Augustin a. a. O. c. 9, nicht befremden, dass Gott einigen seiner Söhne nicht die Beharrlichkeit gibt. Fern sei es, dass dem also wäre, wenn sie von jenen Prädestinirten und nach dem Vorsatze Berufenen wären, welche in der That Söhne der Verheissung sind. Denn wären sie es gewesen, so hätten sie die wahre, nicht blos eine scheinbare Gerechtigkeit gehabt. Nützlich aber ist es, dass es geheim bleibt, wer bis an's Ende beharrt, oder prädestinirt ist, damit niemand sich erhebe, damit wir nicht, nachdem wir wiedergeboren sind, und fromm zu leben anfangen, als Sichere uns weise dünken: desswegen werden einige nicht Beharrende, deren Fall uns erschreckt, unter die Beharrenden durch Gottes Zulassung oder Vorhersehen und Anordnung gemischt. A. a. O. c. 13. Ep. 194, 4. Da von den Prädestinirten keiner verloren gehen kann, so ist ihre Zahl festbestimmt, sie kann weder vermehrt, noch vermindert werden. De corr. et gr. c. 13. In dem Enchir. ad Laur. c. 29 verbindet Augustin damit den Gedanken, Gott habe durch die Zahl der Prädestinirten die durch den Abfall der Engel entstandene Lücke wieder ausfüllen wollen.

Was auf der andern Seite die Nicht-Erwählten betrifft, so nahm Augustin in Ansehung dieser nicht denselben unbedingten Rathschluss an, wie bei den Erwählten. Der letzte Grund ihrer Verdammung liegt nicht in dem Willen Gottes, sondern nur in der Sünde Adams, und sie werden daher nur desswegen verdammt, weil die gerechten Folgen der Sünde

Adams auf alle ihre Nachkommen übergegangen sind. Aus diesem Grunde gebrauchte Augustin den Ausdruck *praedestinatio* gewöhnlich nur von den Erwählten, und nicht von den Verdammten. Doch gibt es einige Stellen, in welchen Augustin auch in Beziehung auf diese von einer Prädestination spricht; es ist aber leicht zu sehen, dass er nicht denselben Begriff damit verbindet. So unterscheidet er Tract. in Joh. 110 *duplicem mundum, unum damnationi praedestinatum, alterum ex inimico amicum factum et reconciliatum,* in dem Enchir. ad Laur. c. 100 eine *damnatio eorum, quos juste praedestinavit ad poenam,* und eine *salus eorum, quos benigne praedestinavit ad gratiam.* Ebenso spricht er De pecc. mer. et rem. 2, 26 von *damnandi praedestinati,* und De an. et ejus orig. 4, 16 davon, dass der *misericordissimus gratiae largitor,* welcher *instituit, ut renascantur, antequam corpore moriantur, quos praedestinavit ad aeternam vitam, est et illis, quos praedestinavit ad aeternam mortem, justissimus supplicii retributor.* Es ist nicht zu übersehen, dass es immer nur die Prädestination zur Verdammung ist, von welcher Augustin spricht, verdammt aber werden die Nichterwählten nur wegen der Sünde Adams und der Erbsünde, welche für Gott nicht Gegenstand der Vorherbestimmung, sondern nur des Vorherwissens war. Desswegen spricht auch Augustin, De perf. just. hom. c. 31, ausdrücklich von demjenigen *genus hominum, quod praedestinatum est ad interitum,* mit dem Beisatz: *super hos enim respexit Dei praescientia, protulitque sententiam.*

Gegen ein solches System dringen sich so viele Einwendungen auf, dass schon Augustin die wichtigsten nicht unberücksichtigt lassen konnte, die theils ihm selbst nicht entgiengen, theils bald genug von andern gegen ihn geltend gemacht wurden.

1. In einem auffallenden Widerspruch mit der Particularität der Erwählung und Gnade musste die Stelle 1 Timoth.

2, 4 erscheinen: *Deus omnes homines vult salvos fieri.* Augustin nahm öfters auf diese Stelle Rücksicht und gab mehrere Erklärungen, aus welchen deutlich zu sehen ist, welche Schwierigkeit er selbst in ihr fand. Im Enchir. ad Laur. c. 103 sagt er über diese Stelle: so gewiss sei, dass nicht alle Menschen selig werden, so dürfe man desswegen doch dem allmächtigen Willen Gottes nichts entziehen, sondern müsse die Stelle so verstehen: *tanquam diceretur nullum hominem fieri salvum, nisi quem salvum fieri ipse voluerit, non quod nullus sit hominum, nisi quem salvum fieri velit, sed quod nullus fiat, nisi quem velit, et ideo sit rogandus, ut velit, quia necesse est fieret, si voluerit. De orando quippe Deo agebat Apostolus.* Gott will, dass alle Menschen selig werden, d. h. der Wille Gottes ist die Ursache, dass alle, die selig werden sollen, selig werden. Ebenso De corr. et gr. c. 15: *Omnes homines vult salvos fieri, quoniam nos facit velle.* Dagegen Contra Jul. 4, 44: *Omnes positi pro multis, quos ad istam gratiam vult venire,* und De corr. et gr. 14: *omnes praedestinati, quia omne genus hominum in eis est,* wofür er Enchir. c. 103 noch die bestimmtere Erklärung gibt, *omnes* sei so viel als *omnis generis,* weil Menschen jeder Art, Reiche und Arme, Vornehme und Geringe unter den Prädestinirten seien.

2. Eine Haupteinwendung gegen die Particularität des göttlichen Rathschlusses schien aus dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit erhoben werden zu können. Sind alle in einer und derselben Masse des Verderbens und der Verdammnis (*eadem massa perditionis et damnationis* c. Jul. 5, 14) begriffen, wie lässt es sich mit der Idee der göttlichen Gerechtigkeit vereinigen, dass nur einige aus derselben errettet werden, da doch in diesen selbst kein Grund liegen kann, warum sie gerade andern vorgezogen werden? Darauf gibt Augustin folgende, drei Punkte in sich begreifende Antwort: 1. Das Schicksal der Verdammten ist keine Ungerechtigkeit von Seiten Gottes, da

er sie nur dem Zustand überlässt, welchen sie als die verdiente Strafe der Sünde Adams sich zugezogen haben. 2. Dass Gott aus diesem Zustande nur einige errettet, während er die andern in demselben lässt, hat nur darin seinen Grund, dass er, wie er an diesen seine Gerechtigkeit offenbart, so an jenen seine Gnade und Erbarmung offenbaren wollte. 3. Warum es nun aber in der grossen Menge der in demselben Zustande sich befindenden Menschen gerade diese einzelnen sind, welche errettet werden, warum gerade jene verloren gehen, diess ist nur das Verborgene und Unbegreifliche des göttlichen Rathschlusses. De corr. et gr. 13 [1]). Mit Recht würde es ungerecht zu sein scheinen, sagt Augustin Ep. 190 vom Jahre 418, dass Gefässe des Zorns zur Verdammung gemacht werden, wenn nicht die ganze Masse aus Adam verdammt wäre. Dass also aus derselben schon durch die Geburt Gefässe des Zorns werden, gehört zu der verdienten Strafe, dass aber durch die Wiedergeburt Gefässe der Barmherzigkeit werden, gehört zu der unverdienten Gnade. Warum Gott aber, so beantwortet Augustin De praed. sanct. 9 den dritten der angeführten Punkte, vielmehr diesen befreit, als

1) Man vgl. hierüber z. B. De corr. et gr. a. a. O.: Diejenigen, welche nicht gehören zu jener gewissen und glücklichen Anzahl, werden nach ihren Verdiensten aufs gerechteste gerichtet, denn sie liegen entweder unter der Sünde, welche sie von ihrem Entstehen an durch die Zeugung mit sich brachten (*quod originaliter de generatione traxerunt*), und sie scheiden von hier mit jener geerbten Schuld, welche durch die Wiedergeburt nicht erlassen ist, oder sie haben durch den freien Willen andere überdiess hinzugethan. Durch den freien Willen sage ich, aber nicht durch den befreiten, denn der freie Wille ist derjenige, welcher frei ist von Gerechtigkeit, aber ein Sklave der Sünde, mit welchem einige mehr, andere weniger durch die verschiedenen sträflichen Begierden gewälzt werden, aber alle sind böse, und nach der Verschiedenheit selbst mit verschiedenen Strafen zu bestrafen. Oder sie nehmen die Gnade an, aber sie sind zeitlich, sie beharren nicht, sie verlassen und werden verlassen, denn sie sind dem freien Willen überlassen, da sie nicht die Gabe des Beharrens durch Gottes gerechten und verborgenen Rath erhalten haben.

jenen (oder warum er denen das Beharren nicht verlieh, welchen er doch die Liebe, womit sie christlich lebten, gegeben hat, De corr. et gr. c. 8), das sind seine unbegreiflichen Gerichte und unerforschlichen Rathschläge. Besser hören oder reden wir auch hier: *O homo, tu quis es, qui respondeas Deo?*

Es kommt demnach die Widerlegung aller auf die göttliche Gerechtigkeit sich beziehenden Einwendungen immer wieder auf das Eine zurück, dass Adam und in Adam alle andern Menschen durch eine freie That ihres Willens gesündigt haben; an dieser Einen That hängt alles, alles, was aus ihr hervorgeht, ist zwar eine nothwendige, aber doch nur eine selbstverschuldete Folge derselben. Neander behauptet [1]) gemäss seiner schon früher angeführten Ansicht von der Differenz der pelagianischen und augustinischen Lehre von der Freiheit, es sei eine Inconsequenz in dem augustinischen System, dass während er die erste Sünde allerdings aus der freien Selbstbestimmung des Menschen ableitete, er alles Übrige in einer unbedingten göttlichen Vorherbestimmung begründete. Dialectisch consequenter würde er, dem Princip folgend, welches ihn zu dieser Anschauungsweise hingeführt hatte, das Handeln Adams, wie alles andere, von der unbedingten Prädestination abgeleitet haben, welche Inconsequenz von Julian Op. imp. 6, 22 wohl hervorgehoben worden sei. Aber es sei diess doch eine schöne Inconsequenz, welche aus dem Siege seines religiös-sittlichen Gefühls über seine dialectisch-speculative Richtung herrührte. So konnte er doch an Einem Punkte die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, und die freie Schuld des Menschen festhalten, die Ursache des Bösen von Gott auf die ursprünglich vorhandene, wahrhaft freie Selbstbestimmung des Menschen zurückschieben.

---

1) K.G. IV. S. 1170.

Allein eine solche Inconsequenz kann ich in Augustin's System nicht finden. Augustin setzt den Menschen nach dem gewöhnlichen Begriffe der Freiheit als ursprünglich frei und sich selbst bestimmend, die unbedingte Prädestination greift erst dann ein, nachdem der Mensch die Freiheit verloren hat. Gibt es daher einen Widerspruch in dem augustinischen System, so liegt er nicht darin, dass Augustin auf der einen Seite eine unbedingte Prädestination, auf der andern das Princip der Willensfreiheit annimmt, sondern es kann nur darin gefunden werden, dass er durch den Gebrauch der Freiheit, und zwar durch eine einzige freie That, die Freiheit selbst verloren gehen lässt. Zwischen dem freien Act der Sünde und den Folgen desselben findet ein Misverhältniss statt, das keinen natürlichen Zusammenhang zwischen beiden erkennen, und darum auch keine befriedigende Vorstellung von dem Wesen der ersten Sünde bilden lässt. Ich kann daher auch damit nicht einverstanden sein, dass Neander [1]) die Differenz zwischen Pelagius und Augustin in höherer Beziehung auf eine Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses der Schöpfung zum Schöpfer zurückführen will. Dem Pelagianismus liege die Ansicht zu Grunde, dass, nachdem Gott die Welt einmal geschaffen und sie mit allen zu ihrer Erhaltung und Entwicklung erforderlichen Kräften ausgestattet, er sie mit den ihr verliehenen Kräften und nach den in sie gelegten Gesetzen fortgehen lasse, so dass die fortwirkende Thätigkeit Gottes etwa nur auf die Erhaltung der Kräfte und Fähigkeiten, nicht aber auf den Concursus zur Entwicklung und Ausübung derselben sich bezieht. Augustin hingegen setze die Erhaltung durch Gott als eine fortgehende Schöpfung, und das Leben und die Thätigkeit der Geschöpfe im Ganzen und Einzelnen als auf der allmächtigen und all-

1) A. a. O. S. 1135.

gegenwärtigen Thätigkeit Gottes ruhend und dadurch bedingt, in einer absoluten Abhängigkeit von derselben in jedem Moment bestehend. Diese Differenz kann nicht stattfinden, da ja Augustin von demselben Begriff der Freiheit ausgeht, wie Pelagius, somit auch dasselbe Verhältniss der Schöpfung zum Schöpfer annimmt. Die unbedingte Prädestination und mit ihr die absolute Abhängigkeit tritt ja erst in Folge des von der Freiheit gemachten Gebrauchs ein, und kann daher nicht auf einem ursprünglichen Verhältniss des Geschöpfs zum Schöpfer beruhen.

3. Auch die practisch nachtheiligen Folgen, die aus einem solchen System zu fliessen scheinen, konnte Augustin nicht unberücksichtigt lassen. Seine Lehre von der Gnade und Prädestination erregte unter den Mönchen eines Klosters in Adrumetum in der nordafrikanischen Provinz Byzazene eine nicht geringe Bewegung. Man leitete aus ihr die Folgerungen ab: Was kann alles Lehren und Ermahnen zum Guten nützen, da doch die menschlichen Anstrengungen nichts vermögen, da doch Gott in uns wirkt das Wollen und das Vollbringen. Unrecht ist es auch, den Fehlenden und Sündigenden Vorwürfe zu machen und sie zu strafen, denn es ist ja nicht ihre Schuld, dass sie so handeln. Ohne die Gnade können sie nicht anders und sie können ja nichts thun, um diese sich zu verdienen [1]). Aus dieser Veranlassung schrieb Augustin die beiden Schriften *De gratia et libero arbitrio* und *De correptione et gratia*, beide gerichtet *ad Valentinum et cum illo monachos.* Valentin war Abt in dem genannten Kloster und hatte Augustin von diesen Bewegungen Nachricht gegeben. In der zweiten dieser Schriften suchte Augustin seine Lehre gegen die practischen Folgerungen, die man aus

1) *Neminem corripiendum, si praecepta Dei non faciat, sed pro illo, ut faciat, tantummodo orandum.* Aug. Ep. 214—216. Retract. 2, 67.

ihr zog, sicher zu stellen, und zu zeigen, dass wenn auch die Gnade alles wirke, sie doch durch menschliche Werkzeuge wirke, wesswegen wir alle Mittel, die in unserer Gewalt stehen, zur Bekehrung und Zurechtweisung (*correptio*) anderer anwenden, den Erfolg aber Gott anheimstellen müssen. *Nescientes enim, quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri.* c. 46. Vorzüglich empfahl Augustin auch beim öffentlichen Vortrag der Prädestinationslehre die nöthige Vorsicht. Man solle z. B. der unerfahrenen Menge nicht sagen: ihr möget laufen oder schlafen, so werdet ihr doch nur das sein, was der Untrügliche vorhergesehen hat. Dafür solle man lieber sich etwa so ausdrücken: Lauft so, dass ihr es ergreift, und dass ihr selbst an eurem Laufe merket, ihr seid so vorher gekannt, dass ihr recht laufen würdet, *et si quo alio modo Dei praescientia praedicari potest, ut hominis segnitia repellatur.* De dono persev. c. 22 f. So suchte er dem Anstoss, welchen man an seiner Lehre nehmen konnte, so viel möglich zu begegnen, und zu zeigen, dass sie im practischen Leben die sittliche Thätigkeit nicht aufhebe.

Geschichte des Semipelagianismus.

Es ist nichts natürlicher, als die Erscheinung, dass zwischen zwei Lehren, die sich so schroff entgegen standen, wie die pelagianische und augustinische, eine mittlere sich bildete. Man nennt sie die semipelagianische, welcher Name erst im Mittelalter durch die Scholastiker gewöhnlich wurde, und die Verwandtschaft dieser Lehre mit der pelagianischen Irrlehre bezeichnen sollte, obgleich die scholastische Lehre selbst nichts anderes als Semipelagianismus ist; allein man wollte, den Worten nach wenigstens, nie eine Abweichung von der augustinischen Lehre zugeben. Mit der augustinischen Prädestinationslehre konnten sich ohnediess nur wenige in ihrer

ganzen Strenge befreunden. Selbst Anhänger Augustin's, wie Hieronymus, welcher Röm. 9 nur von der Präscienz erklärte, traten ihr nicht bei. Unter den Mönchen im Kloster zu Adrumetum stimmten ihr zwar einige bei, aber andere wurden durch ihren Widerspruch gegen sie auch zu einer freiern Ansicht von der Einwirkung der Gnade geführt. Die Keime der semipelagianischen Lehre zeigen sich schon in dem Satze, welchen die Mönche der antiaugustinischen Partei in dem Kloster zu Adrumetum aufstellten: *secundum aliqua merita humana dari gratiam Dei.* Augustin Ep. 215, 1. In Karthago neigte sich nach Augustin Ep. 217 ein gewisser Vitalis zu derselben Lehrweise hin. *Ut credamus in Deum,* so gibt Augustin seine Hauptsätze an, *et evangelio consentiamus, non esse donum Dei, sed hoc nobis esse a nobis, id est ex propria voluntate, quam nobis in nostro corde non operatus est ipse.* Die Stelle Phil. 2, 13 erklärte er so: *per legem suam, per scripturas suas Deum operare, ut velimus, quam vel legimus vel audimus, sed iis consentire, vel non consentire, ita nostrum est, ut si velimus, fiat, si autem nolimus, nihil in nobis operationem Dei valere faciamus.* Schon Augustin selbst zog am Ende des genannten Briefs zwischen der Lehre der Pelagianer und der des Vitalis die Parallele: *Illi omnia ad fidelem piamque vitam hominum pertinentia ita tribuunt libero arbitrio, ut habenda ex nobis non a Domino putent esse poscenda, tu autem, si ea, quae de te audio, vera sunt, initium fidei, ubi est etiam initium bonae, hoc est piae voluntatis, non vis donum esse Dei, sed ex nobis nos habere contendis, ut credere incipiamus, cetera autem religiosae vitae bona per gratiam suam jam ex fide petentibus, quaerentibus, pulsantibus donare consentis.*

Als der eigentliche Urheber des Semipelagianismus wird jedoch mit Recht Johannes Cassianus betrachtet, bei welchem sich diese Richtung sehr natürlich theils aus seiner

Vorliebe für das Mönchsleben, dessen ascetische Übungen nur bei der eigenen freien Mitwirkung der menschlichen Willenskraft für besonders verdienstlich gehalten werden konnten, theils aus seiner frühern Verbindung mit Joh. Chrysostomus erklärt. Er hatte seine *Collationes*, in welchen er die Principien des semipelagianischen Lehrbegriffs vorträgt, nach der wahrscheinlichsten Untersuchung [1]) noch vor dem Jahr 426 bekannt gemacht [2]). Bald darauf machte die augustinische Schrift *De correptione et gratia*, als sie in Gallien bekannt wurde, auch hier bei vielen keinen solchen Eindruck, dass man die Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten, die man bei dem augustinischen System fand, auf eine befriedigende Weise gehoben zu sehen glaubte. Augustin hatte aber in Gallien auch viele Schüler und Verehrer, welche seiner Lehre von der Gnade sehr eifrig zugethan waren. Zu ihnen gehörten namentlich Prosper von Aquitanien und Hilarius, welche beide, jeder in einem besondern Briefe, dem Augustin über den in Gallien gegen seine Lehre sich bildenden Gegensatz Nachricht geben zu müssen glaubten [3]). Sie bezeichnen diese Gegner der augustinischen Lehre nicht näher, doch sagt Prosper in seinem Briefe, es seien *multi servorum Christi, qui in Massiliensi urbe consistunt*, also Mönche in Massilia, wo damals Cassian als grosser Beförderer des Mönchslebens an der Spitze einer von ihm gestifteten Congregation stand. Nach Hilarius, in dessen Briefe, waren sie nicht blos in Massilia, sondern auch in andern Gegenden Galliens (*Massiliae vel aliis locis in Gallia*), und nach beiden Briefen gehörten nicht blos Mönche, sondern auch Bischöfe zu dieser anti-

1) Geffcken, Hist. Semipel. antiquiss. Gott. 1826. S. 9.

2) Wenigstens Collatio I—XVII. Die folgenden Collat. XVIII—XXIV wurden im Jahr 426 oder bald nachher geschrieben.

3) Beide Briefe stehen in der Sammlung der augustinischen Briefe, der des Prosper Ep. 225, der des Hilarius 226.

augustinischen Partei. Als Veranlassung ihres Widerspruchs gegen Augustin gibt Prosper in seinem Briefe an: *contrarium putant patrum opinioni et ecclesiastico sensui, quidquid de vocatione electorum secundum Dei propositum disputasti.* Nach diesen beiden Briefen und nach Cassian's *Collationes,* besonders der dreizehnten, in welcher Cassian sich ausführlicher und zusammenhängender erklärte, sind nun die Grundzüge, die der semipelagianische Lehrbegriff in seiner ursprünglichsten Gestalt hatte, kurz darzulegen.

1. Eine Erbsünde im eigentlichen Sinn nahmen die Semipelagianer an. Sie leiteten nicht nur den Tod von der Sünde Adams ab, sondern behaupteten auch nach Prosper: *omnem hominem Adam peccante peccasse,* oder wie Hilarius sich ausdrückt, *omnem hominem in Adam periisse,* so dass niemand durch sich selbst aus diesem Zustand befreit werden könne; aber sie verbanden damit keineswegs den augustinischen Begriff, sondern sprachen nach Hilarius blos davon, dass der Mensch statt der *integrae vires,* die Adam ursprünglich hatte, jetzt als ein *prostratus* blos *amissas et perditas vires* habe. Hiemit stimmt Cassian auf folgende Weise zusammen. Collat. 4, 7 sagt er in Beziehung auf die Stelle Gal. 5, 17: *habes hic pugnam inveteratam corpori nostro, dispensatione Domini procuratam.* Was allgemein und ohne Ausnahme bei allen stattfinde, könne für nichts anderes gehalten werden, als für etwas, was der Substanz des Menschen selbst nach dem Fall des ersten Menschen gleichsam natürlich geworden sei; was sich bei allen als etwas angebornes und anerschaffenes finde, könne seinen Grund nur in einem heilsamen, nicht in einem schädlichen Rathschluss Gottes haben. *Est quodammodo utilis haec pugna dispensatione Dei nobis inserta, et ad meliorem nos statum provocans atque compellens, qua sublata procul dubio pax e contrario perniciosa succedit.* Gott liess also allerdings in Folge des Sündenfalls eine natürliche Schwäche

des Willens hervortreten, es ist ein Zwiespalt in der menschlichen Natur, ein Kampf zwischen Fleisch und Geist, welcher ursprünglich nicht war, entstanden; aber es ist diess eine heilsame Einrichtung Gottes, durch welche die sittliche Kraft des Menschen geübt und zu höherer Vollkommenheit gebildet werden soll. Ein *peccatum originale,* das dem Menschen keine eigene Kraft zum Guten lässt, wurde von Cassian ausdrücklich verworfen. *Cavendum est nobis,* sagt er Coll. 13, 12, *ne ita ad Dominum omnium sanctorum merita referamus, ut nihil nisi id quod malum atque perversum est, humanae naturae adscribamus. — Dubitari ergo non potest, inesse quidem omnia animae naturaliter virtutum semina beneficio creatoris inserta, sed nisi haec opitulatione Dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non poterunt pervenire.* Der Mensch hat also von Natur alle Anlage zum Guten, er bedarf nur der göttlichen Hülfe, um die in ihm schlummernden Keime zu wecken. Was insbesondere die Freiheit des Willens betrifft, so schrieb sie Cassian dem Menschen im eigentlichen Sinn als das Vermögen, das Gute sowohl als das Böse zu wählen, zu. *Manet,* sagt er a. a. O., *in homine semper liberum arbitrium, quod gratiam Dei possit vel negligere vel amare.* Was

2. die Gnade betrifft, so schien dem Cassian alles darauf anzukommen, dass zwar weder die Gnade, noch die Freiheit als zwei zusammengehörende Elemente ausgeschlossen, aber auch sowohl die augustinische als die pelagianische Lehre als zwei gleich einseitige Extreme vermieden werden. *Haec duo,* sagt Cassian Coll. 13, 11, *i. e. vel gratia Dei, vel liberum arbitrium, sibi quidem invicem videntur adversa, sed utraque concordant, et utraque nos pariter debere suscipere ratione colligimus, ne unum horum homini subtrahentes, ecclesiasticae fidei regulam excessisse videamur. — Ita sunt haec quodammodo indiscrete permixta et confusa, ut quid ex quo pendeat, inter multos magna quaestione volvatur, utrum quia initium*

bonae voluntatis praebuerimus, misereatur Deus nostri, an quia Deus miseretur, consequamur bonae voluntatis initium. Multi enim singula haec credentes ac justo amplius asserentes, variis sibique contrariis sunt erroribus involuti. So urtheilte Cassian über Pelagius und Augustin, und so glaubte er die Aufgabe, um deren Lösung es sich handelt, in der Frage auffassen zu müssen, ob der Wille von der Gnade, oder die Gnade vom Willen abhänge. Ihm selbst aber schien diese Frage nur so beantwortet werden zu können, dass bald das eine, bald das andere als das erste und vorangehende gedacht werden müsse. Diess hielt er nach Vernunft und Erfahrung, so wie nach der Lehre der Schrift für die einfachste und wichtigste Lösung jener Aufgabe. Dass die Gnade das vorangehende Princip sei, behauptet Cassian sehr bestimmt Coll. 13, 3: *non solum actuum, verum etiam cogitationum bonarum ex Deo est principium, qui nobis et initia sanctae voluntatis inspirat, et virtutem atque opportunitatem, eorum, quae recte cupimus, tribuit peragendi.* Er spricht daher von einem *subsequi* in Beziehung auf uns, von einem *praecedere* in Beziehung auf die Gnade. *Nostrum est, ut quotidie attrahentem nos gratiam Dei humiliter subsequamur.* Vgl. c. 8: *adest inseparabiliter nobis semper divina protectio, tantaque est erga creaturam suam pietas creatoris, ut non solum comitetur eam, sed etiam praecedat jugi providentia.* Selbst dass wir *nonnunquam etiam inviti trahimur ad salutem,* behauptet Cassian Coll. 12, 18. Die Gnade beschreibt Cassian als eine sowohl innerlich als äusserlich wirkende. *Non solum sancta desideria benignus inspirat (Deus),* sagt er a. a. O., *sed etiam occasiones praestruit vitae et opportunitatem boni effectus ac salutaris viae directionem demonstrat errantibus.* Die innerlich wirkende Gnade bezeichnet Cassian, wie Augustin, durch den Ausdruck *inspirare,* wie er z. B. auch Coll. 13, 17 sagt: *Deum etiam ipsius sancti desiderii inspirare principia.* Auf der andern

Seite lässt aber Cassian auch wieder den Willen vorangehen, und wenn auch durch schwache Regungen den Anfang des Guten selbst machen. *Ita semper*, sagt er Coll. 13, 17, *gratia Dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio, atque in omnibus illud adjuvat, protegit ac defendit, ut nonnunquam etiam ab eo quosdam conatus bonae voluntatis vel exigat, vel exspectet, ne penitus dormienti aut inerti otio dissoluto sua dona conferre videatur, occasiones quodammodo quaerens, quibus humanae segnitiei torpore discusso, non irrationabilis munificentiae suae largitas videatur, dum eam sub colore cujusdam desiderii ac laboris impertit, et nihilominus gratia Dei semper gratuita perseveret, dum exiguis quibusdam parvisque conatibus tantam immortalitatis gloriam, tanta perennis beatitudinis dona, inaestimabili tribuit largitate.* Der Wille macht also zwar bisweilen den Anfang, damit es nicht scheine, Gott ertheile seine Gnade ohne Rücksicht auf die Empfänglichkeit und die eigene Mitwirkung des Willens, aber doch bleibt die Gnade immer eine unverdiente, eine *gratia gratuita*, weil das, was dem Menschen vermittelst der Gnade zu Theil wird, in keinem Verhältniss zu den schwachen Regungen steht, die von ihm selbst geschehen; immer aber, mag der Anfang von der Gnade oder vom Willen geschehen, greifen beide auf's innigste in einander ein. Wenn die Gnade vorangeht, selbst wenn wir *inviti trahimur*, soll dadurch die Mitwirkung des Willens nicht völlig ausgeschlossen sein, er kann sich, auch wenn Gott das Verlangen des Guten entzündet, für die eine oder andere Seite entscheiden, wie Cassian Coll. 13, 18 sagt, und ebenso wenn der Wille vorangeht, so greift Gott schon im ersten Moment der Regung des Willens ein. *Dei benignitas*, sagt Cassian Coll. 13, 7, *cum bonae voluntatis in nobis quantulamcunque scintillam emicuisse perspexerit, vel quam ipse tamquam de dura silice nostri cordis excusserit, confovet eam et exsuscitat, suaque inspiratione confortat.* Vgl. c. 8.

Cum in nobis ortum quendam bonae voluntatis inspexerit, illuminat eam confestim atque confortat, et incitat ad salutem, incrementum tribuens ei, quam vel ipse plantavit, vel nostro conatu viderit emersisse. Dass der Wille bisweilen vorangehe, schien dem Cassian aus dem Beispiel des Zachäus, des mit Christus gekreuzigten Räubers, des Cornelius zu erhellen (Coll. 13, 11. 15); für das Vorangehen der Gnade berief er sich auf das Beispiel des Paulus und Matthäus (a. a. O.). Vorzüglich schrieb Cassian der Gnade jede Vollendung des Guten zu. Wichtig war ihm daher besonders die Stelle Röm. 7, 18. Sie beweise deutlich, *etiam per naturae bonum, quod beneficio creatoris indultum est, nonnunquam bonarum voluntatum prodire principia,* aber auch, dass sie, *nisi a Domino dirigantur, ad consummationem virtutum pervenire non possunt.* Coll. 13, 9. Überhaupt: *nullus justorum sibi sufficit ad obtinendam justitiam, nisi per momenta singula titubanti ei et corruenti fulcimenta manus suae supposuerit divina clementia.* De instit. coen. 12, 18. Coll. 13, 3. 14. Mit dieser Darstellung der semipelagianischen Lehre Cassian's stimmt ganz zusammen, was Prosper und Hilarius in ihren Briefen berichten; der letztere z. B. sagt, die Massilienser lehren, in keinem Menschen sei der Wille so verdorben und erloschen, *ut non debeat vel possit se velle sanari.* — *Nec negari gratiam, si praecedere dicatur talis voluntas, quae tantum medicum quaerat, non autem quidquam ipsa jam valeat.*

3. Dass Cassian kein absolutes Decret annehmen konnte, erhellt aus dem Bisherigen von selbst. Er verwirft ausdrücklich Augustin's Lehre, wenn er Coll. 13, 7 aus Veranlassung der Stellen 1 Tim. 2, 4. Matth. 18, 14 bemerkt: *Qui ut pereat unus ex pusillis, non habet voluntatem, quomodo sine ingenti sacrilegio putandus est, non universaliter omnes, sed quosdam salvos fieri velle pro omnibus.* — *Ergo quicunque pereunt, contra illius pereunt voluntatem.* Selbst von der Präscienz wollte

Cassian, wie es scheint, das Verhältniss des Menschen zu Gott nicht so abhängig machen, dass Gott vermöge seiner Präscienz voraus über den Menschen entschieden hätte. Wenigstens sagt Cassian Coll. 17, 26: *Quum sit ei (Deo) ante ortum uniuscujusque praecognitus finis, ita ordinate ac ratione communi et humanis quodammodo omnia dispensat affectibus, ut non potentialiter nec secundum praescientiae suae ineffabilem notitiam, sed secundum praesentes hominum actus universa dijudicans, vel respuat unumquemque, vel attrahat, et vel infundat quotidie suam gratiam vel avertat.*

Auch nach Prosper und Hilarius verwarfen die Massilienser die augustinische Prädestinationslehre. Nach Prosper Ep. 3 sagten sie von dieser *discretio eligendorum et rejiciendorum*, dass sie *lapsis curam resurgendi adimere, et sanctis occasionem teporis adferre.* Diese Lehre sei ganz gegen die Erbauung der Zuhörer, und dem Volk, auch wenn sie wahr wäre, nicht vorzutragen. Sie machten die Prädestination von der Präscienz abhängig. *Paene omnium par invenitur et una sententia, qua praedestinationem et propositum Dei secundum praescientiam receperunt, ut ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliae fecerit, quia finem uniuscujusque praeviderit, et sub ipso gratiae adjutorio in qua futurus esset voluntate et actione praescierit.* Prosper Ep. 8. vgl. Hilarius Ep. 4. Der Wille Gottes ist zwar bedingt, aber allgemein. Wie sie die Allgemeinheit des göttlichen Willens gegen die Einwürfe, die man ihnen machte, vertheidigten, sehen wir aus Hilarius Ep. 3: *Quum autem dicitur eis, quare aliis vel alicubi praedicetur vel non praedicetur, dicunt id praescientiae esse divinae, ut eo tempore et ibi et illis veritas annunciaretur, quando et ubi praenoscebatur esse credenda.* Einige dehnten diese Präscienz Gottes auch auf die kleinen Kinder aus, welche noch vor der Taufe sterben. Sie sagten nach Prosper Ep. 5: *tales perdi, talesque salvari, quales futuros illos in annis ma-*

joribus, si ad activam servarentur aetatem, scientia divina praeviderit. Es war aber diess nicht allgemeine Lehre dieser Semipelagianer, sondern nur Lehre derer, welche Prosper Ep. 4 als solche von ihnen unterscheidet, *qui a Pelagianis semitis non declinant.* Auch eigentliche Pelagianer, deren Lehre Prosper a. a. O. weiter beschreibt, gab es damals in Gallien neben den Semipelagianern. Die Semipelagianer selbst, von welchen Hilarius allein spricht, wollten sich auf die Frage wegen der nicht getauften Kinder gar nicht einlassen. *Parvulorum causam,* sagt Hilarius Ep. 8, *ad exemplum majorum non patiuntur adferri.*

Aus Veranlassung der beiden von Prosper und Hilarius erhaltenen Briefe schrieb Augustin die beiden Schriften *De praedestinatione sanctorum* und *De dono perseverantiae,* in welchen er zwar so billig war, die Verschiedenheit der semipelagianischen Lehre von der pelagianischen anzuerkennen, aber auch auf's neue seine Prädestinationslehre in ihrer ganzen Strenge vertheidigte, wodurch er nicht verhindern konnte, dass nicht der Streit zwischen der semipelagianischen und augustinischen Partei in Gallien weiter um sich griff. Prosper und Hilarius begaben sich daher nach Rom, um den römischen Bischof Cölestin zu einem ihre semipelagianischen Gegner verdammenden Urtheilsspruch zu bewegen. Cölestin erliess nun zwar im J. 431 ein Schreiben an die gallischen Bischöfe, worin er es den Bischöfen verwies, dass sie streitsüchtige Presbyter vorwitzige Fragen aufwerfen lassen, und verlangte, dass die neue Lehre die alte nicht weiter angreife (*desinat incessere novitas vetustatem*); es war aber so unbestimmt, welche Lehre dabei gemeint sein sollte, dass beide Theile das Schreiben für sich deuteten. Als neue Lehre galt ja gerade die augustinische Prädestinationslehre und Vincentius, der Gegner derselben, scheint dadurch damals im J. 434 veranlasst worden zu sein, in seinem Comm. die Lehre von der Tradition

deren Merkmal die *vetustas* ist, auseinanderzusetzen [1]). Ebenso erfolglos war derselbe bei Cölestin's Nachfolger, dem römischen Bischof Sixtus wiederholte Versuch. Um so mehr wurde nun der Streit in Schriften fortgesetzt, und es fallen daher in diese Zeit die schon früher genannten Schriften Prospers gegen die Semipelagianer. An ihn schloss sich der unbekannte Verfasser der Schrift *De vocatione omnium gentium* an. Beide vertheidigten die augustinische Lehre so, dass sie sie zugleich so viel möglich zu mildern und das Anstössige zu entfernen suchten. Die bemerkenswerthesten Bestimmungen sind folgende: 1. Prosper unterscheidet im Grunde zwischen einem offenbaren und verborgenen Willen Gottes, wenn er sagt, Gott offenbare seinen Willen, alle Menschen zu beseligen zwar dadurch, dass er dem Menschen alle Mittel gebe, zu seiner Erkenntniss zu gelangen, aber durch alle diese Mittel können sie ohne die Gnade, welche den Glauben gibt, nicht selig werden. 2. Der Verfasser der Schrift De voc., welche viel eigenthümliches enthält, unterscheidet eine *voluntas sensualis, animalis* und *spiritalis;* die beiden erstern werden wegen ihrer Wandelbarkeit leicht vom Bösen fortgerissen, nur die *voluntas spiritalis* wird durch die Gnade unwandelhar auf das göttliche gerichtet; dadurch wird aber der Wille nicht aufgehoben, denn die Gnade wirkt immer naturgemäss und in der Form des auch durch den Sündenfall nicht verloren gegangenen menschlichen Willens. 3. Es gibt, wie derselbe Schriftsteller unterscheidet, eine *gratia generalis* und eine *gratia specialis*; durch jene offenbart Gott seinen Willen, alle Menschen zur Erkenntniss der Wahrheit zu bringen, aber die äussere Offenbarung Gottes kann nur durch seine innere verstanden werden, daher kann auch niemand selig werden, in welchem nicht die *gratia specialis* den Willen durch den Glauben an Christus zur *voluntatis spiritalis*

1) Vgl. über den Semipelagianismus des Vincentius Geffcken. S. 53 f.

umbildet. Doch sind auch schon die Geschenke der allgemeinen Gnade solche, dass durch sie hinlänglich bezeugt wird, wie durch sie die Menschen unterstützt werden können, den wahren Gott zu suchen. Der Verfasser hat nicht den augustinischen Begriff der Erbsünde; sie ist nicht das positiv Böse, sondern mehr nur der Mangel des Guten. 4. Beide Schriftsteller dringen noch besonders darauf, dass man an Gottes Gerechtigkeit und Weisheit glauben müsse, wenn man auch die verborgenen Ursachen der Erscheinung, die man wahrnimmt, nicht erforschen kann. So suchten diese Schriftsteller die augustinische Prädestinationslehre zu mildern.

In der härtesten Form wird dagegen diese Lehre in einer Schrift aufgestellt, die aus derselben Zeit unter dem Titel ***Praedestinatus*** auf uns gekommen ist. Hier wird geradezu eine Prädestination zur Sünde behauptet. ***Praedestinatio enim Dei jam et numerum justorum et numerum constituit peccatorum.*** Wenn der Apostel Röm. 8, 30 von Gott sage: ***Quos vocavit, hos praedestinavit,*** warum es denn zu tadeln sei, wenn man sage, ***praedestinasse Deum homines sive ad justitiam sive ad peccatum.*** Diejenigen, die Gott einmal zum Leben bestimmt hat, werden, wenn sie noch so nachlässig sind, wenn sie auch sündigen, wenn sie auch nicht wollen, gegen ihren Willen zum Leben geführt, diejenigen, die er zum Tode vorherbestimmt hat, arbeiten umsonst, wie sie auch laufen und eilen. Die Schrift ist, wenn sie in diese Zeit gehört, — vielleicht ist sie auch erst später entstanden — ohne Zweifel von einem Semipelagianer verfasst, der durch sie die augustinische Lehre, indem er sie *ad absurdum* führte, widerlegen wollte. Desswegen nannte er sie selbst ein ***liber Augustini nomine confictus.*** Es ist desswegen auch eine blosse Fiction, wenn von einer Secte der Prädestinatianer die Rede ist, welche der semipelagianische Schriftsteller, welcher der Schrift ***Praedestinatus*** eine kurze Darstellung der ältern häretischen Secten voranschickte, zur

letzten oder neunzigsten machte. Ungewiss bleibt aber noch, ob der Name Prädestinatianer alle Anhänger der augustinischen Prädestinationslehre bezeichnen sollte, oder nur diejenigen, welche sie, wie der Verfasser des *Prædestinatus*, in ihrem Extrem auffassten. Die Semipelagianer konnten kein Interesse haben, diese Unterscheidung zu machen, die schroffen Sätze der strengen Prädestinatianer mussten ihnen gerade die beste Widerlegung auch der mildern Lehre zu sein scheinen, da doch die Prämissen, von welchen man ausgieng, immer dieselben waren. Dennoch scheint sich der Name Prädestinatianer eigentlich nur auf diejenigen zu beziehen, die die Prädestinationslehre ganz im Sinne des *Praedestinatus* zur ihrigen machten; nur wird zugleich vorausgesetzt, die augustinische Lehre könne nicht anders als in diesem Extrem aufgefasst werden. Ihre Zahl wird als sehr gering und eben diese Schrift, die unter dem Namen Augustin's untergeschoben werden soll, als das eigentliche Symbol derselben dargestellt. Jedoch ist es sehr willkürlich, die Schrift selbst als einen Beweis dafür anzusehen, es habe wirklich eine Secte der Prädestinatianer gegeben. Schon im 17ten Jahrhundert war über diese Fragen zwischen Jesuiten und Jansenisten heftig gestritten worden, und es ist sogar schon die Vermuthung geäussert worden, die Schrift *Praedestinatus* sei ein durch die jansenistischen Streitigkeiten hervorgerufenes Machwerk des 17ten Jahrhunderts [1]).

Nach Cassian war der ausgezeichnetste Vertheidiger des semipelagianischen Lehrbegriffs Faustus von Reji. Er brachte den Presbyter Lucidus, einen Anhänger der strengen Prädestinationslehre, auf einer Synode in Arles im J. 472 zum Widerruf. Er musste folgende Sätze, die er demnach aufgestellt hatte, verdammen: Menschliche Anstrengung sei mit der gött-

1) Vgl. Walch, Ketzerhistorie V. S. 218 ff. Vgl. o. S. 64.

lichen Gnade nicht zu verbinden, seit dem Falle sei die Freiheit des Willens völlig verloren, Jesus sei nicht für Alle gestorben, die Präscienz Gottes treibe den Menschen gewaltsam zur Verdammniss, und die, die verloren gehen, gehen mit Gottes Willen verloren, die einen seien zur Verdammniss verordnet (*deputatos*), die andern zum Leben prädestinirt. Von Adam bis Christus sei niemand aus den Heiden durch die erste Gnade Gottes, d. h. das Naturgesetz, selig geworden, weil der freie Wille in Adam verloren gegangen. Die Synode stellte die entgegengesetzten Sätze auf, und insbesondere den Hauptsatz, die Freiheit des menschlichen Willens sei nicht erloschen, sondern nur geschwächt. Im Auftrage derselben Synode und einer andern zu Lyon im J. 475 entwickelte Faustus denselben Lehrbegriff in der Schrift ***De gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio,*** in welcher er ganz darauf ausgieng, die semipelagianische Lehre als diejenige darzustellen, die die Gegensätze am glücklichsten ausgleiche, weder die Schöpfung der Erlösung, noch die Erlösung der Schöpfung einseitig nachsetze, und auf dieselbeWeise, wie die Lehre von der Person Christi, weder das Göttliche dem Menschlichen, noch das Menschliche dem Göttlichen aufopfere. Er scheute sich nicht, Augustin als den Urheber der Lehre zu bezeichnen, die die Freiheit des Willens aufhebe, und nach beiden Seiten hin alles prädestinirt sein lasse, so dass wir, *sicut quidam sanctorum (Aug.) dixit, non judicandi nascimur sed judicati.* Noch offener sprach Gennadius, De scr. eccl. c. 38, seinen Tadel über die augustinische Prädestinationslehre aus, als eine nur nicht gerade häretisch gewordene Irrlehre, die ihren Grund in Augustin's Vielschreiberei habe, wesswegen es Augustin ergangen sei, wie der h. Geist durch Salomo Prov. 10, 19 von dem zu viel Redenden sage: *in multiloquio non effugies peccatum.*

Indess erregte die genannte Schrift des Faustus seit dem J. 519 Bewegungen, welche zuletzt doch noch der augustini-

schen Lehre das Übergewicht über die semipelagianische verschafften. Die sogenannten scythischen Mönche (aus den Gegenden des schwarzen Meers), an deren Spitze Johann Maxentius stand, welche unter dem Kaiser Justin in Konstantinopel wegen der Formel: „Einer aus der Dreieinigkeit ist gekreuzigt“ Unruhen erregten, scheint die Verbindung, in welche einmal der Pelagianismus mit dem Nestorianismus gekommen war, auf die Meinung gebracht zu haben, sie müssen ihren Eifer für die Orthodoxie, wie sie sonst gewohnt waren, auch hier beurkunden. Bei dieser Veranlassung wandte sich der nordafrikanische Bischof Possessor, welcher sich damals in Konstantinopel aufhielt, an den römischen Bischof Hormisdas. Dieser wollte zwar die augustinischen Schriften als Norm der reinen Lehre von der Gnade angesehen wissen, die Schrift des Faustus aber nicht geradezu verdammen[1]). Entrüstet über diese so ungenügende Erklärung, forderten nun die scythischen Mönche die afrikanischen Bischöfe, die, aus ihrem Vaterlande vertrieben, dermalen in Sardinien sich befanden, auf, sich mit ihnen zur Unterdrückung des Semipelagianismus zu verbinden. Im Namen dieser *Episc. Afric. in Sardinia exules* schrieb Fulgentius, Bischof von Ruspe, eine *Epist. ad Johannem Maxentium*, in welcher er die *commenta Fausti* als *veritati contraria* und *catholicae fidei inimica* verdammte. Um dieselbe Zeit vertheidigte er in den früher genannten Schriften die augustinische Lehre gegen Faustus so, dass er zwar eine Prädestination zum Bösen nachdrücklich verwarf, aber doch eine doppelte Prädestination behauptete.

Sei es nun, dass diess die Veranlassung gab, oder anderes noch dazu mitwirkte, auch in Gallien glaubte man die Sache auf's neue zur Sprache bringen zu müssen. Im J. 529 versammelten sich vierzehn Bischöfe unter dem Vorsitz des

1) Mansi VIII. S. 497 f.

Bischofs Cäsarius von Arelate in Arausio oder Orange im südlichen Frankreich, um die semipelagianische Lehre zu verdammen. Kein Mensch habe, wurde hier festgesetzt, von seinem eigenem etwas anderes als Lüge und Sünde, die zuvorkommende Gnade müsse alles im Menschen wirken, den Anfang des Glaubens, das Verlangen des Guten. Nicht in Folge der Anrufung des Menschen werde die Gnade ertheilt, sondern die Gnade bewirke selbst schon, dass sie von uns angerufen werde. Gott warte nicht erst auf den menschlichen Willen, dass wir von der Sünde gereinigt werden, sondern dass wir gereinigt werden wollen, geschehe durch die Eingiessung und Wirkung des h. Geistes. Es ist durchaus die augustinische Lehre, die im Gegensatz gegen die semipelagianische in 25 Capitula, die nach der Vorrede der Synode zur Unterzeichnung vom apostolischen Stuhl übersandt worden sein sollten, aufgestellt wird; über die Prädestinationslehre aber wurde nichts positiv festgesetzt, sondern nur in Beziehung auf die Folgerungen, die man aus ihr ziehen könnte, erklärt: *aliquos ad malum divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus*[1]). Dieselben Beschlüsse sanctionirte bald nachher eine Synode in Valence, worauf der römische Bischof Bonifacius II. den Beschlüssen dieser beiden Synoden in einem Schreiben an den Bischof Cäsarius seine Bestätigung ertheilte, in welchem noch besonders der Widerspruch in der semipelagianischen Lehre hervorgehoben wird, dass der Glaube der Gnade vorangehen soll, während doch ohne den Glauben nichts Gutes sein kann, woraus folge, dass der Gnade nichts Gutes zugeschrieben werden kann[2]). Gegen die Anhänger der semipelagianischen

1) Mansi VIII. S. 711 ff.
2) Mansi VIII. S. 735.

Lehre hatte man die Schonung, dass sie nicht namentlich genannt und verdammt wurden. So ruhte nun der Streit auf längere Zeit.

In der morgenländischen Kirche wurde von allen diesen Streitigkeiten der abendländischen Kirche beinahe keine Kenntniss genommen, ausser soweit schon angegeben worden ist. Nur diess verdient noch bemerkt zu werden, dass Theodor von Mopsuestia, ohne Zweifel durch Julian von Eclanum, welcher sich zu ihm begab, dazu veranlasst, ein eigenes Werk gegen die abendländische Lehre von der Erbsünde schrieb: Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους λόγοι. Nach Marius Mercator war es gegen Augustin, nach Photius, welcher Bibl. Cod. 177 Nachricht über das Werk gibt, zunächst gegen Hieronymus gerichtet, was auch sonst das wahrscheinlichere ist. Nach den Fragmenten, die Marius Mercator lateinisch mittheilt[1]), äusserte sich Theodor über den Urheber dieses nach seiner Ansicht gotteslästerlichen Systems so: *mirabilis peccati originalis assertor, quippe qui in divinis scripturis nequaquam fuerit exercitatus, novissime in hanc dogmatis recidit novitatem, qua diceret, quod in ira atque furore Deus Adam mortalem esse praeceperit, et propter ejus unum delictum cunctos etiam necdum natos homines morte multaverit. Sic autem disputans non veretur nec confunditur ea sentire de Deo, quae nec de hominibus sanum sapientibus et aliquam justitiae curam gerentibus unquam quis aestimare tentavit.* Gleichwohl soll Theodor später auf einer Synode in Cilicien in das über Julian's Lehren ausgesprochene Verdammungsurtheil eingestimmt haben. Allein wenn auch dieser nur von Marius Mercator gegebenen Nachricht zu glauben ist, so fragt sich, auf welche Lehren Julian's sich die Verdammung bezog.

---

1) Opp. ed. Baluz. S. 339 ff.

In mancher Hinsicht steht Theodor's eigener Lehrbegriff in einem merkwürdigen Verhältniss zum pelagianischen und augustinischen. Der Mensch war, lehrte Theodor mit Pelagius, sterblich geschaffen, aber doch stellte Gott dem Menschen den Tod als Strafe seines Ungehorsams dar, weil diess für die sittliche Erziehung des Menschen heilsam war. In derselben Absicht liess Gott auch die Sünde zu. Die endliche Natur des Menschen sollte, zuerst sich selbst überlassen, sich in ihrer ganzen Wandelbarkeit bewegen, aber diese Wandelbarkeit sollte zu einer Unwandelbarkeit erhoben werden, die der menschlichen Natur nur durch die Gemeinschaft mit Gott gegeben werden kann. Hiermit neigte sich Theodor zum augustinischen System hin, nur war ihm die Erlösung durch Christus keine Widerherstellung und Heilung der durch die Sünde verdorbenen Natur, sondern nur eine Erhöhung und Verherrlichung der zuvor ihre eigene sittliche Kraft übenden und entwickelnden menschlichen Natur. Theodor betrachtete das Böse nicht als einen Abfall von allem Guten, sondern mehr nur als ein Princip der Entwicklung und als einen nothwendigen Durchgangspunkt. Er unterschied daher überhaupt in der ganzen geistigen Schöpfung zwei grosse Entwicklungsperioden, nach den Excerpten des Marius Mercator [1]): *placuit Deo, in duos status dividere creaturam, unum quidem, qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet.* Auch diess gehört zum Eigenthümlichen seiner Ansicht, dass er diese Periode der Unwandelbarkeit, die im Allgemeinen dem augustinischen Zustand der Gnade entspricht, erst mit der allgemeinen Auferstehung beginnen liess. Es erhellt von selbst, in welcher nahen Beziehung Theodor's Anthropologie, die wir freilich nur fragmentarisch kennen, zu seiner Christologie

1) Ed. Garnier S. 100, bei Migne S. 221.

steht. Hier, wie dort, dasselbe freiere, selbstständigere Verhältniss des Menschlichen zum Göttlichen, das aber gleichwohl das nothwendige Princip der vollendeten Entwicklung des Menschlichen ist.

Im Übrigen blieb die Lehrweise der griechischen Kirche auch in der nachaugustinischen Periode dieselbe wie sie früher war. Theodoret z. B. fasst alle auf die Streitpunkte sich beziehenden Schriftstellen pelagianisch auf. Isidor von Pelusium gab zwar in einzelnen Fällen eine zuvorkommende Gnade zu, gegen eine unwiderstehliche aber erklärte er sich, wie Theodoret, ausdrücklich.

Lehre von der Erlösung [1]).

Wir wollen hier sogleich von den concretern Vorstellungen ausgehen und von diesen erst zu den allgemeineren und unbestimmteren fortgehen. Schon in der ersten Periode hatten Irenäus und Origenes, indem sie die Erlösung als einen Kampf mit dem Teufel und einen Sieg über ihn auffassten, die Grundzüge einer Erlösungs- und Versöhnungstheorie aufgestellt, welche nun weiter entwickelt und ausgebildet wurde. Wir können drei Momente derselben unterscheiden: 1. den der ganzen Theorie zu Grunde liegenden Begriff der Gerechtigkeit, 2. den dem Teufel gespielten Betrug, und 3. die Ansicht von dem höhern oder geringern Grade der auf diesem Wege bewirkten Erlösung.

1. Der Begriff der Gerechtigkeit. Dass der Teufel durch den Sündenfall ein Recht auf die Menschen erlangt habe, wurde noch bestimmter als früher anerkannt, besonders von Augustin. Erklärte man es auch für ein tyrannisches Recht, wie Leo der Gr., so glaubte man doch aus Rücksicht auf dieses Recht haben die Menschen, als Eigenthum des Teufels,

---

1) Vgl. über diesen Abschnitt des Verf. Lehre von der Versöhnung. S. 67 ff.

ihm nicht auf dem Wege der Gewalt, durch einen blossen Act der göttlichen Allmacht entrissen werden dürfen. Rechtlich konnte daher der Mensch aus der Gewalt des Teufels nur durch einen Menschen, welcher den Kampf mit ihm bestand, befreit werden. Diese rechtmässige Befreiung des Menschen dachte man sich durch folgende Momente vermittelt: 1. Die Herrschaft, die der Teufel seinem Recht zufolge ausübte, konnte nur so lange dauern, bis er einen Gerechten tödtete, an welchem er nichts des Todes würdiges fand. Augustin motivirte diess näher so: Christus sei nicht blos von der Sünde, sondern auch von der Erbsünde frei gewesen, da er ohne die sinnliche Lust der Zeugung geboren war, durch welche der Teufel die Menschen in seiner Gewalt gefangen hielt. 2. Der Teufel wurde auf dieselbe Weise besiegt, wie er selbst den Menschen besiegt hatte, durch die Vermittlung des freien Willens, dadurch, dass Christus als Mensch durch die Kraft seines freien Willens ihm widerstand[1]). 3. Es wurde dem Teufel für die Menschen, die er frei lassen sollte, nicht blos ein entsprechendes, sondern selbst noch ein grösseres und werthvolleres Lösegeld gegeben. Diess hängt schon mit dem zweiten Moment zusammen.

2. Der dem Teufel gespielte Betrug. Diese Idee hat besonders Gregor von Nyssa in seiner Orat. catech. c. 22 f. weiter ausgeführt. Dem Teufel musste ein Lösegeld bezahlt werden; nach seiner Selbstsucht aber konnte der Teufel nichts Geringeres annehmen. Nur wenn er etwas Höheres und Werthvolleres zu erhalten hoffen konnte, etwas, was seinem Stolze neue Nahrung gab, konnte er sich zu einem solchen Tausche verstehen. Da er nun noch an keinem Menschen so grosse Vorzüge wahrgenommen hatte, als an Jesus, so glaubte er, in ihm noch mehr zu bekommen, als er schon hatte. Hier

1) Leo Serm. 22, 3. August. De lib. arb. 3, 10.

entsteht nun aber der Zweifel, wie konnte der Teufel auch nur den Gedanken haben, sich Jesu zu bemächtigen, wenn er doch die Vorzüge Jesu, die ihn so lüstern machten, als Eigenschaften der ihm überlegenen Gottheit erkannte? Um diesen Zweifel zu beseitigen, geht Gregor von Nyssa über Origenes dadurch hinaus, dass er auch schon die Menschwerdung selbst zu dem dem Teufel gespielten Betrug rechnet. Christus nahm das Fleisch an, um den Teufel nicht durch den Anblick seiner nackten Gottheit von sich zurückzuschrecken. Die Menschheit wurde so zur Lockspeise, und Gregor bedient sich daher selbst des Bildes, das Göttliche habe sich unter der Hülle unserer Natur verborgen, damit nach der Weise lüsterner Fische, mit der Lockspeise des Fleisches zugleich auch die Angel der Gottheit verschlungen würde. Indem auf diese Weise das Leben dem Tode inwohnte, das Licht in die Finsterniss hereinleuchtete, musste vor dem Licht und Leben sein Gegensatz verschwinden, und der Teufel wurde durch die ihm vorgehaltene Hülle des Menschen ebenso betrogen, wie er selbst den Menschen durch die Lockspeise der Lust zuerst betrogen hatte. So ist nun zwar die Überlistung des Teufels besser eingeleitet, aber auf der andern Seite entsteht nun die Schwierigkeit, dass man nicht begreift, wie Gregor in Jesus noch ein ἀντάλλαγμα sehen konnte, was er doch der Idee der göttlichen Gerechtigkeit zufolge sein sollte. Um ein ἀντάλλαγμα zu sein, musste er mehr sein als ein gewöhnlicher Mensch, und doch durfte er nicht mehr zu sein scheinen, weil sonst der Betrug des Teufels nicht hätte gelingen können. Desswegen lässt Leo der Gr. den Begriff eines ἀντάλλαγμα ganz fallen, und spricht nur davon, dass für den Zweck der Überlistung des Teufels der Erlöser als Mensch geboren werden und von der Kindheit bis zum Kreuzestode alle Stufen des menschlichen Daseins durchlaufen musste, um nicht sogleich als nackter Gott in seiner

wahren Gestalt erkannt zu werden (Sermo 22, 4). Wie nahe die Voraussetzung eines solchen Betrugs die Kirchenlehrer wieder dem gnostischen Doketismus brachte, darf hier nicht unbemerkt gelassen werden. Ist Christus nicht an sich, sondern nur in der Absicht einer Täuschung, also nur zum Schein Mensch geworden, so ist er nicht wahrer und wirklicher Mensch, und wenn er nicht wahrer und wirklicher Mensch ist, auch nicht wahrer Erlöser.

3. Die Nothwendigkeit der auf diesem Wege bewirkten Erlösung ergibt sich von selbst. Um die Menschen zu erlösen, musste der Erlöser selbst Mensch sein, als blosser Mensch aber, ohne zugleich Gott zu sein, hätte er sie nicht erlösen können. Ebenso wenig aber hätte er als blosser Gott Erlöser sein können. Um den Teufel für den Zweck der Erlösung zu täuschen, musste er nicht blos Gott, sondern zugleich Mensch sein. Der Begriff der Erlösung schliesst von selbst auch die Nothwendigkeit der gottmenschlichen Natur des Erlösers in sich. Diese Nothwendigkeit sahen jedoch die Kirchenlehrer nur als eine relative, nicht als eine absolute an. Nothwendig ist sie nur, sofern sie der göttlichen Gerechtigkeit am meisten entspricht; zugegeben wird aber dabei, dass Gott vermöge seiner Allmacht und Weisheit die Menschen auch auf andere Weise hätte erlösen können. Nach Gregor von Nazianz Orat. 9 [1]) und Gregor von Nyssa (Orat. cat. c. 17) hätte der Erlöser die Menschen auch schon durch seinen blossen Willen erlösen können. Dieselbe Ansicht wird von Athanasius, Contra Ar. Orat. 2, 68, Theodoret, Graec. affect. curatio Disp. 1 [2]), besonders aber von Augustin ausgesprochen, de agone Christi 10. De trin. 13, 10. So manche sagen, sagt Augustin, so habe also Gott die Menschen auf keine andere Weise vom Elend

1) Opp. ed. Colon. 1690. T. 1. p. 157 A.

2) Opp. ed. Schulze. IV. S. 876.

der Sterblichkeit befreien können, als dadurch, dass er seinen Sohn, den mit ihm gleich ewigen Gott, selbst einen sterblichen Menschen werden und sterben liess. Diess müsse man nicht blos dadurch widerlegen, dass man behaupte, der von Gott gewählte Weg der Erlösung sei gut und Gottes würdig, sondern man müsse auch zeigen, *non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta aequaliter subjacent, sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse nec esse oportuisse.* Nun spricht Augustin noch besonders davon, von welcher psychologisch-moralischen Wichtigkeit es für die Menschen sei, dass Gott ihnen durch die Menschwerdung seines Sohnes zeigte, wie sehr er sie liebe und wie hoch er sie achte. Daran schliesst sich bei Augustin auch an, was er in vielen Stellen über die Wichtigkeit des von Christus als menschgewordenem Gottessohn gegebenen Beispiels sagt, wie De vera relig. 1, 16: *filius totum hominem suscipere dignatus est. Ita enim demonstravit, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura. Tota vita ejus per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum* (eine Schule der Sittenlehre) *fuit.* In einer andern Stelle setzt Augustin den Hauptzweck der Menschwerdung in das Doppelte: *duplex principaliter causa est, ob quam Dei filius factus est filius hominum, una ut secundum hominem omnia patiendo pro nobis a peccatorum nos vinculis liberaret, altera ut nos, quos sanguine suo redemit, a vitiis et criminibus non solum doctrinae auxilio, sed etiam exemplo suo ad studium sanctitatis accenderet, ut humanam vitam admonendo excitaret, exemplo praebendo accenderet, moriendo redimeret, resurgendo repararet.*

So sehr aber die hier dargelegte Theorie die bei weitem vorherrschende und im Grunde allgemein angenommene war, so entgieng doch Einzelnen wenigstens das Bedenkliche und Anstössige nicht, das sie wegen der dem Teufel dabei gege-

benen Bedeutung für das christliche Bewusstsein haben musste. Stärker und entschiedener ist diess von keinem Kirchenlehrer ausgesprochen worden, als von Gregor von Nazianz. Er machte, wie er sagt Or. 42 [1]), die noch so wenig beachtete Lehre des christlichen Glaubens zum Gegenstand einer sehr ernsten Untersuchung, deren Resultat er in der Antwort auf die Frage darlegt: „Wem und um wessen willen ist das Blut des Gottes, der Hohepriester und Opfer zugleich war, vergossen worden? Denn wir waren ja in der Gewalt des Argen, da wir unter die Sünde verkauft waren und dafür die Lust zum Bösen empfangen hatten. Wenn aber das Lösegeld niemand anders gehört, als dem, der uns in seiner Gewalt hatte, so frage ich, wem es bezahlt wurde, und aus welcher Ursache? Wurde es dem Argen bezahlt, welch' ein tollkühner Gedanke ist es, dass der Räuber nicht blos von Gott ein Lösegeld erhält, sondern Gott selbst als Lösegeld, und einen so überschwänglichen Lohn seiner Tyrannei. Wurde es aber dem Vater bezahlt, so frage ich zuerst, wie? Denn der Vater hielt uns ja nicht in seiner Gewalt. Und dann, wie lässt es sich denken, dass der Vater am Blute des Eingeborenen sein Wohlgefallen hatte, da er ja nicht einmal den Isaak als Opfer annahm? Oder ist nicht klar, dass es der Vater nahm, ohne es zu verlangen oder zu bedürfen, sondern nur um der göttlichen Heilsordnung willen, und weil durch das Menschliche des Gottes der Mensch geheiligt werden musste, damit er selbst uns befreie, indem er den Tyrannen mit Gewalt überwand, und uns durch die Vermittlung des Sohnes zu sich zurückführe?“ Man sieht hier deutlich, wie wenig man noch den Tod Jesu auf die Idee der Gottheit zu beziehen und den rechten Anknüpfungspunkt für diese Beziehung zu finden wusste. Indem man sich die Erlösung nur als Befreiung aus

1) A. a. O. S. 691 f.

der Gewalt eines andern dachte, und von der mythischen Vorstellung eines Kampfes sich nicht trennen konnte, musste man dem Act der Erlösung eine nothwendige Beziehung auf den Teufel geben. Der Teufel stand so mit seinem Reich dem göttlichen Reich, für welches der ihm ursprünglich angehörende Mensch erst wieder gewonnen werden sollte, wie ein selbstständiger Herrscher gegenüber, mit einer Macht, die mit der absoluten Idee der Gottheit unvereinbar ist. Wie anstössig diess für das christliche Bewusstsein ist, wurde man sich erst dann bewusst, als man die Folgerung zu ziehen hatte, der Teufel habe, um die Menschen frei zu lassen, den Erlöser selbst, sei es auch nur für einen Moment, in seine Gewalt bekommen. Darum sollte nun das Lösegeld nicht dem Teufel, sondern Gott bezahlt sein, ungeachtet man sich über das Eine so wenig als über das Andere genügende Rechenschaft geben konnte. Warum sollte es Gott bezahlt sein, wenn doch Gott, da er uns nicht in seiner Gewalt hatte, auch keines Lösegelds bedurfte, und warum sollte es dem Teufel nicht bezahlt sein, wenn er doch allein die Menschen in seiner Gewalt hielt? So kam man doch wieder auf die gangbare Erlösungstheorie zurück, und derselbe Gregor, welchem das dem Teufel bezahlte Lösegeld ein so verabscheuungswürdiger Gedanke ist, lässt dennoch auch wieder den Teufel vom Erlöser durch die vorgehaltene Lockspeise des Fleisches getäuscht werden (Orat. 29 [1]).

Aber gleichwohl war nun dadurch einmal der Impuls gegeben, die Beziehung auf den Teufel nicht für die ausschliessliche zu halten, sondern auch der entgegengesetzten Beziehung auf Gott irgendwie Raum zu geben. Das Unklare und Unbestimmte dieser Vorstellung aber ist deutlich daraus zu ersehen, dass Gregor von Nazianz sich über sie

1) A. a. O. S. 631.

nicht anders als so auszudrücken weiss: Das Blut des Erlösers sei dem Vater, obgleich er es weder verlangte, noch dessen bedurfte, um der göttlichen Heilsordnung willen (διὰ τὴν οἰκονομίαν) als Lösegeld gegeben worden. Auch die Opfer-Idee wusste man mit dieser Vorstellung noch nicht in Verbindung zu bringen. Leo der Gr. spricht zwar öfters nicht blos von einer für die Menschen übernommenen Strafe und ihrer Versöhnung mit Gott, sondern auch von einem Gott dargebrachten Opfer, aber der Begriff der Versöhnung geht bei ihm immer wieder in den Begriff der Erlösung aus der Gewalt des Teufels über, und man sieht wohl, dass ihm der Unterschied der beiden Begriffe Erlösung und Versöhnung noch nicht zum klaren Bewusstsein gekommen ist. So sagt er Serm. 77, 2: weil die Menschen aus ihrer Gefangenschaft nicht anders haben befreit werden können, habe sich die Dreieinigkeit in das Werk unserer Wiederherstellung getheilt, *ut Pater propitiaretur, Filius propitiaret,* setzt aber doch wieder hinzu, es sei diess nothwendig gewesen, um die Menschen von der Herrschaft des Teufels loszumachen. Über diese Vorstellung konnte man demnach nicht hinwegkommen.

Eine den Übergang von der Beziehung des Todes Jesu auf den Teufel zur Beziehung desselben auf Gott vermittelnde bemerkenswerthe Vorstellung findet sich bei Athanasius in der Schrift De incarnatione Verbi Dei c. 7 [1]). Hier ist es nemlich nicht der Teufel, der über die Menschen herrschte, sondern der Tod, der Tod aber herrschte vermöge des beim Sündenfall von Gott gegebenen Gesetzes: „Wenn ihr das Gebot übertretet, werdet ihr des Todes sterben.“ Diesem Gesetz zu entfliehen, war nicht möglich, da es von Gott auf die Übertretung gesetzt war. Nun tritt aber auf der einen Seite wie auf der andern ein gleich grosser Wider-

1) Opp. Athan. Par. 1698. T. I. S. 52 f.

spruch hervor. Wäre der Mensch, ungeachtet des von Gott gegebenen Gesetzes, nach der Übertretung nicht gestorben, so wäre Gott nicht wahrhaftig gewesen. Auf der andern Seite aber musste es gleich undenkbar sein, dass die vernünftigen, des göttlichen Logos theilhaftigen Wesen alle zusammen zu Grunde gehen. Der Mensch aber konnte selbst durch Reue nicht zu Gott kommen. Nur der Logos, der im Anfang alles geschaffen hat, konnte ihn wiederherstellen. Ihm kam es zu, unsere Schuld auf sich zu nehmen, und den Fluch des Gesetzes aufzuheben. Da er aber, wenn der Tod des Menschen aufgehoben werden sollte, selbst nothwendig sterben musste, und doch der unsterbliche Logos und der Sohn des Vaters auf keine Weise sterben konnte, so musste er desshalb einen der Möglichkeit des Sterbens unterworfenen Leib annehmen, damit dieser in Gemeinschaft mit dem über alles erhabenen Logos für alle genugthue, und sowohl wegen des in ihm wohnenden Logos unsterblich bleibe, als auch durch die Gnade der Auferstehung dem Tode aller für die Zukunft ein Ende mache. So hob er als fleckenloses Opfer, indem er selbst seinen Leib zum Tode führte, für alle seines gleichen den Tod auf durch die Darbringung des Stellvertretenden. Als der über alles erhabene göttliche Logos erfüllte er, indem er seinen Tempel und das Organ seines Leibes als Lösegeld darbrachte, für alle die Schuldforderung des Todes, und indem er durch das Gleiche mit allen als der unsterbliche Sohn Gottes verbunden war, zog er allen durch die Verheissung der Auferstehung die Unsterblichkeit an.

Es sind hier zwei Momente besonders beachtenswerth: 1. Die Stelle des Teufels vertritt der gleichsam personificirte Tod; er steht nicht, wie der Teufel, als selbstständige Macht Gott gegenüber, sondern Gott ist es, der mit der Sünde, wegen der an ihr haftenden Schuld, den Tod verbunden hat, es ist also auch nur Gott, dessen Recht durch Aufhebung des

Todes nicht verletzt werden darf. Der Grund hievon aber ist nicht die göttliche Gerechtigkeit, sondern nur die göttliche Wahrhaftigkeit, wegen der dem Sündenfall vorangehenden Strafdrohung. 2. Es begegnet uns hier der Begriff einer stellvertretenden Genugthuung. Es musste für die Schuld, die der Tod von den Menschen forderte, ein κατάλληλον dargebracht werden, d. h. ein Äquivalent für die, die aus der Gewalt des Todes befreit werden sollten. Dieses κατάλληλον konnte nur der Tod des Erlösers sein, und aus dem Begriffe dieses κατάλληλον wird auch hier die Nothwendigkeit der gottmenschlichen Natur des Erlösers abgeleitet. Um sterben zu können, musste er Mensch sein; um aber an sich nicht sterben zu müssen, musste er mehr als ein Mensch sein, mit dem göttlichen Logos verbunden. Warum sollte er aber auch auferstehen, oder im Tode zugleich unsterblich sein? Diess ist der Punkt, wo es auch hier an einem befriedigenden Zusammenhang fehlt. Sollte der Tod des Erlösers ein wahres und reelles κατάλληλον sein, um das ὀφειλόμενον τῷ θανάτῳ zu erfüllen, so musste er auch ein wahrer und reeller Tod sein, also nicht ein solcher, der durch die unmittelbar auf ihn folgende Auferstehung sich selbst wieder aufhob, und das gegebene κατάλληλον gleichsam wieder zurücknahm. Warum sollte denn der Tod, wenn doch der Erlöser selbst sich ihm als κατάλληλον gab, und eben dazu, um sterben zu können, einen sterblichen Leib annahm, sein Recht auf den Erlöser, so weit er sterblich war, unmittelbar wieder verlieren? Diess lässt sich nur aus der Voraussetzung einer Täuschung erklären, bei welcher der personificirte Tod ganz an die Stelle des Teufels tritt. Der Tod täuschte sich, indem er den Erlöser, der zwar einen sterblichen Leib hatte, an sich aber der Macht des Todes nicht anheimfallen konnte, in seine Gewalt bringen wollte, und verlor durch das hiedurch begangene Unrecht das Recht, das er auf die Menschen, die er

in Folge des leiblichen Tods im geistigen Tode gefangen hielt, ausübte. Aber eben dadurch fällt nun auch der Begriff des κατάλληλον wieder hinweg, die Menschen werden ohne ein solches aus der Gewalt des Todes befreit, weil das für sie gegebene kein wahres und reelles ist, sie werden also schlechthin desswegen befreit, weil der, der für sie starb, an sich nicht sterben konnte, der Macht des Todes nicht wirklich anheimfiel.

Soll nun gleichwohl diesem Tode des Erlösers so viel möglich die Bedeutung eines wirklichen Todes gegeben werden, so kann diess nur so geschehen, dass, was er extensiv nicht sein kann, um so mehr intensiv ist. Auf diesem Wege bildete sich in der Folge die Idee des stellvertretenden Strafleidens und des unendlichen Werths desselben. In unserer Periode wird von Cyrill von Jerusalem und Eusebius von Cäsarea wenigstens schon diess hervorgehoben, dass Jesus für uns gestraft worden sei, und ein Strafleiden auf sich genommen habe, das nicht er, sondern nur wir wegen der Menge unserer Sünden, zu dulden schuldig waren, dass Christus als der für uns Sterbende von nicht geringem Werth gewesen sei, weil er kein blosser Mensch, sondern der menschgewordene Gott war, und seine Gerechtigkeit weit grösser als die Gottlosigkeit der Menschen. Eus. Dem. ev. 10, 1. Cyr. Cat. 13, 33.

Auf die Idee des gottmenschlichen Leidens und seines unendlichen Werths wurde überhaupt schon jetzt Gewicht gelegt. Es hieng diess sehr natürlich mit der Richtung zusammen, die man in der Lehre von der Person Christi nahm. Eine Dogmatik, welche, wie die alexandrinische, das Menschliche ganz mit dem Göttlichen zusammenfliessen liess, konnte auch das Leiden Christi nur als ein wahrhaft göttliches, einen unendlichen Werth in sich schliessendes betrachten. Cyrill von Alexandrien spricht mit besonderem Nachdruck davon,

dass das Blut Christi als eines gewöhnlichen Menschen keinen zur Erlösung der ganzen Welt hinreichenden Werth gehabt haben würde, dass nur der Gottmensch als der Eine für alle habe leiden können. Wenn man sich vorstelle, sagt Cyrill De recta fide [1]) in Beziehung auf Gal. 3, 13, dass Christus als menschgewordener Gott in seinem Fleische gelitten habe, so sei die ganze Schöpfung etwas Geringes in Vergleichung mit ihm, und es genügte zum Lösegeld für die Schöpfung unter dem Himmel der Tod des Einen Fleisches, weil es das Fleisch des aus Gott geborenen Logos war. Hier fehlt zum vollen Begriff der Satisfaction nichts als die ausdrückliche Beziehung desselben auf Gott und die göttliche Gerechtigkeit, allein eben diess ist immer der unklare Punkt der ältern Satisfactions-Vorstellungen. Dass aber auch der antiochenischen Dogmatik die Idee einer mehr als genügenden unendlichen Leistung nicht fremd blieb, sehen wir aus Joh. Chrysostomus, In ep. ad Rom. Hom. 10 [2]), wo sich Chrysostomus über die Grösse des von Christus bezahlten Lösegelds so ausdrückt: Christus habe weit mehr bezahlt als wir schuldig waren, so viel mehr als das Meer unendlich mehr ist als ein kleiner Tropfen.

Durch den nestorianischen Streit trat erst die Differenz zwischen der alexandrinischen und antiochenischen Dogmatik auch in Beziehung auf dieses Dogma mehr hervor. Je mehr die nestorianische Trennung der beiden Naturen das Menschliche zu seinem Rechte kommen liess, und daher auch dem Leiden und Tode seine factische Realität sicherte, desto mehr nahm sie dagegen die gottmenschliche Bedeutung desselben in Anspruch; je mehr aber die von der alexandrinischen Dogmatik eingeleitete und im Monophysitismus vollendete Ver-

1) Opp. ed. Aub. T. V. 2. S. 132.
2) Opp. ed. Montf. T. IX. S. 522.

mischung der beiden Naturen, welcher übrigens auch die orthodoxe Theorie nahe genug kam, die Objectivität des unendlichen Werths des Leidens und Todes begründéte, desto zweifelhafter musste die factische Realität desselben werden, und der der ganzen Theorie anhängende Doketismus drängte sich auch hier hervor. Überhaupt hatten die grossen theologischen Streitigkeiten unserer Periode auf unser Dogma, wenn auch nur mittelbar, einen nicht unwichtigen Einfluss. Während die Arianer, wie Athanasius von ihnen sagt (Or. c. Ar. 2, 68), die Befreiung von der Sünde, die sie nach ihrer Idee vom Logos als einem blossen Geschöpf nicht im wahren eigentlichen Sinne annehmen konnten, in eine blosse Ankündigung der Sündenvergebung setzten, stützte dagegen Athanasius seine Trinitätslehre auch auf das Argument (Or. c. Ar. 1, 37. 49. 2, 14. 69. 70): kein anderer als Gott selbst konnte uns mit dem göttlichen Geiste verknüpfen, kein anderer uns wahrhaft vergöttlichen, als der Gott in sich selbst ist, niemand uns wahrhaft heiligen, weil die Heiligung nur durch den göttlichen Geist in uns bewirkt wird, kein anderer uns die Sohnschaft Gottes geben, als der, der von Natur Sohn Gottes ist. Der Mensch mit einem Geschöpfe verbunden, wäre nicht vergöttlicht worden, er hätte sich nicht getraut, sich vor den Vater zu stellen, wenn es nicht sein wahrhafter natürlicher Logos gewesen wäre, der Mensch geworden ist, d. h. es gibt keine wahre Erlösung und Versöhnung, wenn der Mensch nicht wahrhaft mit Gott eins wird; wie kann er aber mit Gott eins werden, wenn nicht der den Menschen mit Gott einigende Logos selbst mit Gott eins ist. Die athanasianische Lehre hob daher ein wichtiges Moment der Idee der Versöhnung hervor, und ihr Sieg war daher auch für dieses Dogma wichtig.

Auch der augustinisch-pelagianische Streit gab der Idee der Versöhnung dadurch eine tiefere Bedeutung, dass er die

Bedeutung der Sünde und des Sündenfalls erst recht zum Bewusstsein brachte. Zugleich ergab sich aber auch aus der augustinischen Prädestinationslehre die Folge, dass die versöhnende Kraft des Todes Jesu auf die Erwählten beschränkt wurde. Augustin stellte den Satz auf: *Omnis, qui Christi sanguine redemtus est, homo est, sed non tamen omnis, qui homo est, Christi sanguine redemtus est. De conjugiis adulterinis* c. 15. Diese particularistische Vorstellung bildet einen bemerkenswerthen Gegensatz gegen die origenistische Idee einer auf das ganze Universum sich erstreckenden Wirkung des Versöhnungstodes Christi. Diese Idee wiederholte in unserer Periode Didymus, welcher in seiner Erklärung 1 Petri zu 3, 22 sagt: Wie durch den Sohn Gottes, den Logos, alles Vernünftige sein Sein und Dasein erhielt, *sic per eum omnium eorum salus effecta est. — Pacificavit enim Jesus per sanguinem crucis suae, quae in coelis et quae in terra sunt, omne bellum destruens et tumultum* [1]).

Der wesentliche Inhalt der Idee der Versöhnung war schon zum Bewusstsein gekommen, aber der dialectische Process war noch nicht klar geworden, da man die Beziehung des Todes Jesu auf Gott noch nicht festzuhalten wusste, und die ihn auf den Teufel beziehende Theorie sich in sich selbst verwickelte. Statt daher den dialectischen Process weiter zu verfolgen, gieng man sehr gern vom Besondern zum Allgemeinen zurück, und betrachtete die Lehre von der Versöhnung als eine schon in der Lehre von der Person Christi enthaltene und mit ihr identische. Die Grundidee war, dass der Mensch schon durch die Menschwerdung Gottes in Christus, und die dadurch zum Bewusstsein gekommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen auch an sich mit Gott versöhnt sei. Von dieser Idee aus bildete sich eine Ansicht von der

1) Galland. Bibl. PP. T. VI. S. 293.

Erlösung und Versöhnung, die wir im Allgemeinen die mystische nennen können, sofern das Wesen des Mystischen überhaupt darin besteht, das, was erst auf dem Wege des dialectischen Processes vermittelt werden sollte, oder nach der gewöhnlichen Ansicht etwas in der Zeit Gewordenes ist, als das an sich Seiende, Immanente aufzufassen. Diese Ansicht findet sich bei denjenigen Kirchenlehrern, die die beiden Naturen in der Person Christi in ein so viel möglich inneres und organisches Verhältniss zu einander zu setzen suchen, so dass sie die beiden Naturen als zwei zusammengehörige Principien betrachten, die zwar einen Gegensatz bilden, aber nur einen solchen, welcher auch die den Gegensatz aufhebende Einheit in sich schliesst. Von diesem Gesichtspunkt aus wird das Verhältniss, in welchem in der Person Christi das Menschliche zum Göttlichen steht, auf die Menschheit im Ganzen ausgedehnt, und von der Menschheit im Ganzen dieselbe Beziehung zum Göttlichen behauptet, in welche in der Person Christi der von dem Logos angenommene Mensch zu demselben gesetzt ist. Das Göttliche und Menschliche verhalten sich daher zu einander, sowohl in Beziehung auf die Person Christi, als auch in Hinsicht des Verhältnisses der Menschheit zum Logos, wie Seele und Leib, wie Geist und Fleisch, oder wie Leben und Tod, wie Unsterbliches und Sterbliches.

Das Wesentliche dieser Ansicht finden wir schon bei Athanasius, De incarn. c. 54, vorzüglich aber bei Gregor von Nyssa Orat. cat. 16: Wie das Princip des Todes von Einem aus die ganze menschliche Natur durchdrang, so erstreckt sich auch auf dieselbe Weise das Princip der Auferstehung durch Einen auf die Menschheit. Derjenige, der die von ihm angenommene Seele wieder mit seinem Leibe einigte, hat auf eine allgemeine Weise die geistige Substanz mit der sinnlichen verbunden. Indem er das menschliche Verdam-

mungsurtheil in sich aufnahm, und seine Seele nach der Trennung sich wieder mit dem Leib vereinigte, hat die Vereinigung der Getrennten die Wirkung, dass sie sich von ihrem Princip aus auf gleiche Weise auf die ganze menschliche Natur erstreckt. Hierin besteht, wie Gregor von Nyssa sagt, das Geheimniss der göttlichen Ökonomie in Ansehung des Menschen. Es wird alles, was sich auf die Erlösung und Versöhnung des Menschen bezieht, sogleich in das Eine zusammengefasst, durch die Menschwerdung des Logos sei der Menschheit ein höheres geistiges Princip mitgetheilt, und der Mensch dadurch in die Einheit des Göttlichen wieder aufgenommen worden. Christus ist das die Menschheit in sich repräsentirende Individuum, das ihr zwar als Theil des Ganzen angehört, in welchem sie aber auch das sie bestimmende Princip in sich hat. Was von dem Einen gilt, muss auch von allen andern gelten. Da die Natur, mit welcher Christus das Göttliche in sich aufgenommen hat, dieselbe ist, die wir haben, so theilt sich, was der Eine hat, wegen des Zusammenhangs und der Einheit der Natur, von dem Theil dem Ganzen mit. Hat nun Christus das Princip des Lebens in sich, so muss sich dasselbe Princip auch der ganzen Menschheit mittheilen. Auf der andern Seite aber muss Christus auch alles in sich darstellen, was der menschlichen Natur wesentlich angehört. Er muss auch den Tod mit der Menschheit theilen, und da nun der Tod die Trennung von Seele und Leib ist, in Christus aber Seele und Leib nach der Trennung wieder verbunden worden sind, so ist die Auferstehung Christi auch die Auferstehung der Menschheit. Versöhnt ist der Mensch mit Gott, wenn er sich von dem durch Christus der Menschheit mitgetheilten göttlichen Lebensprincip durchdrungen, das Sterbliche in sich von dem Unsterblichen verschlungen weiss, oder das Sinnliche, Gott Widerstrebende in ihm dem Göttlichen unterworfen, in dieselbe Einheit mit

dem Göttlichen aufgenommen, die der Erlöser in sich darstellt. Dieser in jedem Einzelnen subjectiv sich vollziehende Versöhnungsact ist aber nur dadurch möglich, dass die Menschheit an sich mit dem Göttlichen eins geworden ist. Die Menschheit ist sowohl durch die Menschwerdung Gottes, die Vereinigung des göttlichen Logos mit einer menschlichen Natur, als auch durch die Auferstehung Christi vom Tode ein geheiligter Körper geworden. Züge dieser mystischen Lehre finden sich auch bei Gregor von Nazianz, Hilarius von Pictavium, Leo dem Grossen, Cyrill von Alexandrien und andern.

Den Gegensatz zu dieser Theorie bildet die Lehre des Apollinaris. Er konnte eine solche mystische Einheit zwischen Christus und dem Menschen nicht annehmen, weil er in seinem Gottmenschen ein wesentliches Element fehlen liess. In Christus wird zwar die Befreiung von der Sünde in dem von dem göttlichen Geist bewegten Fleische vollbracht; der in uns sich selbst bestimmende Geist aber nimmt an dieser Befreiung nur so weit Theil, als er Christus sich aneignet. Desswegen sollen die Apollinaristen behauptet haben, nur durch Ähnlichkeit und Nachahmung werden die Glaubenden selig. Sie sahen nicht auf das, was objectiv in und durch Christus geschehen ist, so dass der Mensch an sich schon durch die Einheit mit Christus versöhnt ist, sondern nur auf das, was vom Einzelnen selbst erst geschehen muss.

Beide Ansichten, die mystische und die moralische, vereinigt im Grunde die Lehre des Theodorus von Mopsuestia von der Erlösung. Die Erlösung ist ihm die Vollendung der menschlichen Natur, sofern das in Adam nur ideell vorhandene Ebenbild Gottes in Christus in seiner vollen Wahrheit verwirklicht ist. Dadurch theilt sich die Menschheit in zwei wesentlich verschiedene Zustände, den gegenwärtigen, in welchem alles veränderlich ist, und den künftigen, in welchem

das Veränderliche zur Unveränderlichkeit erhoben wird [1]). Dieser letztere Zustand tritt zwar erst in der künftigen Welt ein, principiell aber ist er schon jetzt in der alle Gegensätze zur Einheit aufhebenden Auferstehung Christi begründet. Das Wesen der Erlösung setzt daher Theodor nicht in die Befreiung von der Sünde und ihrer Schuld, sondern in die Ertheilung dessen, was Christus selbst erst durch die Auferstehung zu Theil geworden ist, die Unsterblichkeit und absolute Unwandelbarkeit des göttlichen Lebens, deren einstiger Besitz dem Menschen schon jetzt durch seine Einheit mit dem menschgewordenen Christus verbürgt ist. Die beiden einander entgegengesetzten Zustände sind analog dem augustinischen Gegensatz der Sünde und Gnade; wie ihm aber der augustinische Begriff der Gnade fehlt, so hält er auch den Begriff der Freiheit so fest, dass er den Menschen in der jetzigen Periode seiner sterblichen Natur, in welcher er das Künftige nur unvollkommen nachahmen kann, zur Übung seiner sittlichen Kraft in der ganzen Wandelbarkeit seines freien Willens sich bewegen lässt [2]).

Die Lehre vom Glauben.

Die Hauptbedingung der Theilnahme an der Erlösung war der Glaube, dessen Begriff in dem bekannten weiteren Sinn genommen wurde und erst durch das augustinische Sy-

---

1) Vgl. Marius Mercator Opp. ed. Garn. S. 100.

2) Vgl. Fritzsche, Theod. Mopsv. in N. T. comment. quae reperiri potuerunt. 1847. S. 55 f. zu Röm. 6, 6 f.: τῷ Χριστῷ ἐσταυρωμένῳ ὥσπερ ἅπασα ἡμῶν ἡ ὑπὸ τὴν θνητότητα κειμένη φύσις συνεσταυρώθη, ἐπειδὴ καὶ πᾶσα αὐτῷ συνανέστη. Besonders bemerkenswerth sei, dass der Apostel Röm. 6, 13 sagt: ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας, womit er nicht τὸ πρᾶγμα παρ' αὐτῶν verlange, ἀλλὰ τὴν κατὰ τὸ δυνατὸν μίμησιν. Wenn man nur das Gute will, darf man die ῥοπὴ ἐπὶ τὸ χεῖρον nicht fürchten, λήψεται γὰρ ἴασιν τοῦτο πάντως ἐν καιρῷ τῷ προσήκοντι, καὶ οὐ χρεία τῶν ἡμετέρων πρὸς τοῦτο πόνων.

stem seinen bestimmteren Inhalt erhielt. Wie überhaupt im augustinischen System das christliche Bewusstsein sich in sich selbst vertieft, um den eigenthümlichen concreten Inhalt des Christenthums in seiner reinen Objectivität in sich aufzunehmen, so war es auch Augustin zuerst, welcher dem Begriff des Glaubens eine reellere und intensivere Bedeutung gab, und die unbestimmte Allgemeinheit, in welcher man bisher vom Glauben sprach, auf Bestimmungen zurückführte, die schon jetzt dem spätern protestantischen Begriff des Glaubens näher kamen. Dahin gehört 1., dass Augustin das eigenthümliche Object des Glaubens in alles dasjenige setzte, was sich ganz besonders auf das Verdienst und die Person Christi bezieht. Der Glaube ist daher nach Augustin nicht blos die Annahme und Befolgung der christlichen Lehre, sondern die subjective Aneignung alles desjenigen, wodurch der Mensch in seinem Verhältniss zu Christus erlöst, begnadigt und beseligt wird. In diesem Sinne spricht Augustin nicht blos von der *fides* überhaupt, sondern speciell von der *fides sanguinis Christi, fides crucis, fides mortis et resurrectionis,* also vom seligmachenden Glauben im engern Sinne. 2. Augustin betrachtete den Glauben vermöge des höhern Begriffs, welchen er von demselben hatte, nicht blos als etwas, was der Mensch frei aus sich selbst erzeugen kann, durch eine Selbstbestimmung seines Willens, sondern der Glaube ist ihm ein Geschenk der göttlichen Gnade, eine Wirkung des heil. Geistes. Schon darin liegt 3. dass Augustin den Glauben vom Practischen ganz trennte. Der Glaube ist ihm eine allem werkthätigen Handeln vorangehende innere Disposition des Gemüths, welche sosehr die nothwendige Bedingung der Seligkeit ist, dass sie Augustin auch schon bei den Kindern voraussetzte, sofern er bei ihnen einen stellvertretenden Glauben annahm. *Credunt et confitentur et majores per cor et os proprium et parvuli per alienum, ut reconcilientur Deo per mor-*

tem filii ejus. Contra Jul. 6, 24. Der Glaube ist daher die absolut nothwendige subjective Bedingung, ohne welche der Mensch als Sünder nicht gerecht werden kann. *Est fides, qua creditur in eum, qui justificat impium.* De spir. et lit. c. 56. In allen diesen Bestimmungen steht Augustin dem protestantischen Begriff des Glaubens ganz nahe, das Wesen der Rechtfertigung selbst aber, wie es durch den Satz ausgedrückt wird: *fides justificat impium*, setzte Augustin nicht blos in das Negative der Sündenvergebung, die Rechtfertigung ist ihm nicht blos eine Gerechterklärung, sondern eine positive Gerechtmachung, deren Princip die Liebe ist. *Justificamur*, sagt er Retract. 2, 33, *gratia Dei, h. e. justi efficimur.* Dieses Positive kann nur durch die Liebe bewirkt werden. Wenn er auch bisweilen die Rechtfertigung nur auf die Sündenvergebung bezieht, wie er De trin. 13, 18 sagt: *justificamur in Christi sanguine, cum per remissionem peccatorum eruimur a diaboli potestate,* so ist diess nicht der vollständige Begriff, welchen er mit der Rechtfertigung verbindet. Er sagt ausdrücklich Op. imperf. 2, 165: *non per solam peccatorum dimissionem justificatio confertur. Justificat quippe impium Deus non solum dimittendo, quae mala facit, sed etiam donando caritatem, ut declinet a malo, et faciat bonum per spiritum s.* Das Princip der Rechtfertigung ist daher nach Augustin nicht sowohl der Glaube als die Liebe, das Princip der Liebe selbst aber ist der Glaube, wie überhaupt im ganzen Denken, Wollen und Thun des Menschen alles nur insofern wahren sittlichen Werth hat, sofern es sein Princip im Glauben hat. Es gehört auch diess zum Eigenthümlichen der augustinischen Lehre vom Glauben, dass er den Glauben ganz in der Bedeutung eines Princips auffasste, und im Glauben das eigentliche Princip des geistigen Lebens erkannte [1]).

---

1) Vgl. oben S. 296. 342.

Von selbst ergibt sich aus dem Früheren, wie die Differenz des Augustinismus und Pelagianismus auch in die Lehre vom Glauben eingreift. Je grösseres Gewicht der Pelagianismus auf das Sittliche, das eigene sittliche Wollen und Thun, das werkthätige Handeln legte, um so mehr scheint die Rechtfertigung, die er lehrte, nur unter den Gesichtspunkt des δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων zu gehören. In der That hat auch die Lehre von der Werkgerechtigkeit und dem menschlichen Verdienst ihre eigentliche Stelle in dem System des Pelagius. Nur ist die Meinung von der Verdienstlichkeit des menschlichen Thuns nicht blos ihm als Tadel anzurechnen. Auch in Augustin's System ist dem menschlichen Verdienst nicht so sehr die Axt an die Wurzel gelegt, dass es nicht auch in ihm seine Stelle gefunden hätte. Es gibt auch nach ihm *merita hominum*, aber nur sofern sie *dona Dei* seien, auch er schrieb den Werken eine sündenvergebende Kraft zu (Sermo 9, 11). Die Hauptsache ist, dass nach Augustin die rechtfertigende Kraft des Glaubens sich erst durch die Liebe bethätigen muss. Diese Richtung auf das Äusserliche gehört überhaupt zum Charakter der Zeit und gibt sich auf verschiedene Weise zu erkennen. Hat man einmal die Meinung, dass es verdienstliche Werke gibt, so kommt zur Verdienstlichkeit bald auch die Überverdienstlichkeit hinzu, die Meinung, dass man nicht blos mehr als man schuldig sei, zu thun im Stande sei, sondern auch das Plus des Einen dem Minus eines Andern zur Ergänzung dienen könne, wie diess z. B. Cäsarius von Arelate Hom. 18 [1]) ausspricht: *Taliter vos exhibere debetis, fratres, tam sancte et tam juste, tam pie, ut merita vestra non solum vobis sufficere, sed etiam peccantibus aliis in hoc seculo possint veniam impetrare.* Setzte man auch bei solchen *merita* die Wirksamkeit der Gnade voraus, so

1) Bibl. Patr. max. T. VIII. S. 838.

gibt sich doch hieraus die Meinung, welche man von der Verdienstlichkeit der Werke hatte, deutlich zu erkennen.

Um so weniger sind daher solche zu übersehen, welche dieser Richtung auf das *opus operatum* entgegenwirkten und ebendesswegen überhaupt von den Werken auf den Glauben, als das Princip der Werke und die durch den Glauben wirkende Gnade zurückgiengen. In die Klasse solcher gehören die beiden griechischen Mönche Marcus und Nilus, Zeitgenossen des Chrysostomus, auf welche Neander aufmerksam gemacht hat [1]). Sie drangen sehr nachdrücklich auf die Heiligung als nothwendige Frucht des lebendigen Glaubens, und widersetzten sich denjenigen, welche durch ihre eigenen menschlichen Kräfte, durch ihre ascetischen Anstrengungen die wahre Heiligkeit sich erringen zu können meinten. Wenn wir, sagt Marcus, durch Werke gerecht werden, so ist es nicht mehr Gnade, wenn es aber durch Gnade geschieht, so ist das Werk kein Werk mehr, d. h. nichts äusserlich für sich Bestehendes, für sich Verdienstliches, sondern es ist das Gebot unsers Befreiers, Werk der Freiheit und des Glaubens. Wenn wir sagen, dass durch unsere Werke die Sünde vernichtet werde, so ist Christus umsonst gestorben. Marcus schrieb περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι [2]).

Mit besonderer Auszeichnung verdient hier der römische Mönch Jovinian [3]) genannt zu werden, welcher gleichfalls die Werthschätzung des *opus operatum* bekämpfte, und die christliche Gesinnung oder den Glauben so sehr als das absolute Princip des christlichen Lebens betrachtete, dass ihm diesem Absoluten gegenüber alles andere völlig bedeutungslos wurde. Der Glaubige, welcher seiner Seligkeit im Glauben gewiss sei, behauptete er, thue das Gute nicht, um etwas

1) Denkwürdigk. aus der Gesch. des Christenth. II. S. 90. 282.
2) Galland. Bibl. T. VIII. S. 13.
3) Vgl. Neander a. a. O. S. 102. 288. und K.G. III. S. 514 f.

zu verdienen, sondern weil das ihm zu Theil gewordene göttliche Leben sich nothwendig in guten Werken offenbare. Wende man ihm ein, warum der Gerechte im Frieden oder in Verfolgungen sich anstrenge, wenn kein Fortschritt und keine grössern Belohnungen stattfinden, so müsse man wissen, *hoc eum facere, non ut plus quid mereatur, sed ne perdat, quod accepit.* Diese ächt protestantische Ansicht von dem Verhältniss der Werke zum Glauben sprach auch der zuvor genannte Mönch Marcus beinahe mit denselben Worten aus: Wir, die wir des Bades der Wiedergeburt gewürdigt werden, bringen die guten Werke nicht um einer Belohnung willen dar, sondern um die uns verliehene Reinheit zu bewahren. Da für Jovinian überhaupt die Werke für sich keinen Werth hatten, so konnte er um so weniger die gewöhnliche Meinung von der besondern Verdienstlichkeit gewisser Arten äusserer Werke theilen. Dem ehelosen Leben der Mönchsascese, dem Fasten glaubte er, abgesehen von der dabei zu Grunde liegenden Gesinnung, keinen besondern Vorzug zuschreiben zu können. Er gieng aber noch weiter, und wollte ausser dem Einen Hauptgegensatz der Wiedergeborenen und Nichtwiedergeborenen keinen auf das Äussere sich beziehenden sittlichen Unterschied anerkennen. Es gebe, behauptet er, unter den Tugenden des gegenwärtigen Lebens keine Rangverschiedenheit, und unter den Belohnungen des künftigen keinen Stufenunterschied, *omnes ejusdem esse meriti* und *omnium eandem esse remunerationem.* Auf das immanente Princip der christlichen Gesinnung und des christlichen Lebens bezogen, wird alles Äussere völlig indifferent, alle christlichen Handlungen und Tugenden sind ebendesswegen an sich völlig gleich. Aus demselben Grunde konnte er auch den Unterschied, welchen man zwischen den *peccata venialia* und *mortalia* zu machen pflegte, nicht zugeben. Es gibt überhaupt zwischen dem Einen und dem Andern, um was es sich hier handelt,

nichts Mittleres, keinen Unterschied des Grades. Was einmal Sünde ist, wie es auch im Übrigen sein mag, steht im Widerspruch mit dem Princip des christlichen Lebens. Hieraus ergab sich ihm von selbst der Satz, dass der Wiedergeborene, der wahre Christ, gar nicht sündigen kann. Sündigt einer nach der Taufe, so kommt es nicht darauf an, durch Busse und gute Werke Genugthuung zu leisten. Denn ein solcher hat die Sündenvergebung noch gar nicht erhalten, hätte er sie wirklich erhalten, so hätte er nicht wieder sündigen können. Er muss jetzt erst aus einem Scheinchristen ein ächter innerer werden, und durch den lebendigen Glauben die Geiststaufe empfangen. Wer diese einmal empfangen hat und sich im Stande der Gnade befindet, ein solcher kann nicht wieder fallen. *Eos, qui fuerint baptizati, a diabolo non posse tentari, quicunque autem tentati fuerint, ostendi, eos aqua tantum et non spiritu baptizatos, quod in Simone mago legimus.* Es wird diess auch so ausgedrückt: *negat eos, qui tota fide baptisma consequuti sunt, posse peccari.* Vgl. Hieron. c. Jovin. 1, 3. 2, 35. Diese Lehre Jovinian's von einem absoluten Gnadenstand kann nur als ein sittlicher Determinismus aufgefasst werden. Wie er aber mit demselben die unläugbare Thatsache, dass auch der Wiedergeborne und Glaubige nicht von allen Sünden frei ist, zu vereinigen wusste, lässt sich nicht näher angeben. Er konnte wohl kaum etwas Anderes annehmen, als dass die Sünden der Wiedergeborenen nur zum Schein Sünden seien, sein Determinismus führte daher zuletzt auf einen gewissen Doketismus.

Die Lehre Jovinian's musste um so mehr Anstoss erregen, da sie nicht blos mit der gewöhnlichen Ansicht von der Wiedergeburt, dem Glauben und den Werken, sondern auch mit der in Ansehung der Busse herrschenden Lehre und Praxis in Widerspruch kam. Auf die von der Kirche vorgeschriebene Busse wurde immer grösseres Gewicht gelegt.

Was Augustin Serm. 351 sagt: *non sufficit mores in melius commutare et a factis malis recedere, nisi etiam de his, quae facta sunt, satisfiat Deo per poenitentiae dolorem,* war allgemeiner Grundsatz. Solche Satisfactionen konnten nur vom Priester bestimmt werden. In einer unter Augustin's Schriften befindlichen Schrift *de vera et falsa poenitentia,* welche zwar nicht von Augustin selbst verfasst ist, aber wohl in jedem Falle in unsere Periode gehört, finden sich schon die ersten Grundzüge der spätern Lehre von der Priesterbeichte und vom Ablass. Es wird von dem Büssenden verlangt: *repraesentet vitam suam Deo per sacerdotem, praeveniat judicium Dei per confessionem. — Sacerdotes possunt proficere, confitentibus parcere, quibus enim remittunt, remittit Dominus. Si peccatum occultum est, sufficit referre in notitiam sacerdotis, ut grata sit oblatio muneris. Docemur publice peccantibus non proprium, sed ecclesiae sufficere meritum.* Es gebe für den Büssenden kein Heil, *nisi unitas ecclesiae succurrat, nisi quod deest peccatori, sua opitulatione compleat.*

Die Lehre von den Sacramenten.

1. Die Lehre von der Taufe.

Was die Bedeutung der Taufe überhaupt betrifft, so verstand es sich bei Erwachsenen von selbst, dass sie zunächst auf die vor der Taufe begangenen Sünden bezogen wurde. Bei Kindern aber konnte man sie nur auf das Nachfolgende beziehen. In dieser Hinsicht sagt Theodoret Haer. fab. 5, 18: die Taufe ertheilt nicht blos Vergebung der alten Sünden, sondern sie erweckt auch die Hoffnung der verheissenen Güter. Diente sie blos zur Tilgung begangener Sünden, wozu tauften wir Kinder, welche noch keine Sünden begangen haben? Diese Frage konnte man in der griechischen Kirche aufwerfen, wo die strengere Lehre von der Erbsünde nie Ein-

gang gefunden hatte. In der lateinischen Kirche aber erhielt die Beziehung der Taufe auf die Sündenvergebung eine neue eigenthümliche Bedeutung durch die augustinische Lehre von der Erbsünde, deren Wahrheit ja Augustin eben aus der kirchlichen Überlieferung der Kindertaufe zu beweisen suchte; denn wozu sollten Kinder getauft werden, wenn nicht auch sie Sündenvergebung nöthig hätten. Hieraus folgte unmittelbar die absolute Nothwendigkeit der Taufe, die Augustin so bestimmt behauptete, dass er im Widerspruch mit seiner frühern Meinung (De lib. arb. 3, 23) nun geradezu den Satz aufstellte: *non est ullus medius locus, ut possit esse nisi cum diabolo, qui non est cum Christo.* De pecc. mer. et rem. 1, 28. Einen solchen Mittelzustand nahm Pelagius an, indem er zwischen *salus* oder *vita aeterna* und dem *regnum coelorum* unterschied, der Seligkeit überhaupt und der Seligkeit der Christen, mit Rücksicht auf Joh. 3, 5, weil Jesus nicht sage: Wenn nicht jemand geboren wird aus Wasser und Geist, wird er nicht das ewige Leben haben, sondern nur: wird er nicht in das Reich Gottes kommen. Mit dieser Unterscheidung wollte Pelagius eigentlich nur die Behauptung zurückweisen, dass die ungetauften Kinder verdammt werden. Was jene *vita aeterna* positiv sei, wusste er nicht zu sagen, er erklärte sich hierüber nur so: *quo non eant scio, quo eant nescio* (Aug. de pecc. orig. 21). Wenn man die Pelagianer fragt, sagt Augustin De pecc. mer. et rem. 1, 18, ob die Nichtgetauften, die also nicht Miterben Christi sind, und des Himmelreichs nicht theilhaftig werden, wenigstens die Wohlthat der ewigen Glückseligkeit bei der Auferstehung empfangen, so sind sie schon in Verlegenheit und wissen keinen Ausweg. Augustin tadelt mit Recht nicht nur das Unbestimmte dieser Vorstellung, sondern auch das Willkürliche der ganzen Unterscheidung. Wie es denn gerecht sei, dass das eine Kind durch die Taufe der Seligkeit der Christen theilhaftig, das andere, welches

ungetauft bleibt, vom Reiche Gottes ausgeschlossen wird. Welche Verdienste diejenigen Kinder, die durch die Taufe als Kinder Gottes angenommen werden, vor denen sich erworben haben, welche ohne Erlangung dieser Gnade sterben? De pecc. mer. et rem. 1, 21. 30. Op. imperf. 6, 20. C. Jul. 4, 8.

Die Pelagianer schienen überhaupt, als Augustin gleich im Anfang des Streits über die Erbsünde auf die Frage wegen der Kindertaufe besonderes Gewicht legte, über die letztere keine genügende Aufklärung geben zu können. Auf der einen Seite konnten sie keine auf die Voraussetzung der Erbsünde gegründete Nothwendigkeit der Taufe zugeben, auf der andern durften sie doch die Nothwendigkeit derselben nicht fallen lassen. Sie erklärten nun zwar die Taufe auch bei den Kindern für nothwendig, setzten aber ihren Zweck in die *adoptio parvulorum in filios Dei.* Contra duas ep. Pelag. 2, 6. So sprach sich hierüber namentlich auch Julian aus. Wir bezeugen durch Wort und That, sagt er bei Augustin Op. imp. 5, 9, dass wir alle durch die Taufe wiedergeboren werden müssen. Aber wir taufen nicht desswegen, als ob man durch Ertheilung dieser Wohlthat von der Gewalt des Teufels befreit werden müsse, sondern damit diejenigen, welche Geschöpfe Gottes sind, Kinder *(pignora)* desselben werden, damit diejenigen, welche zwar gering, aber doch nicht strafbar geboren sind, theuer aber nicht gotteslästerlich wiedergeboren werden, damit die, welche aus den Leidensanstalten Gottes hervorgegangen sind, durch seine Mysterien weiter gebracht werden, damit die, welche Werke der Natur hinzubringen, Gnadengaben erlangen, und ihr Herr, welcher sie durch die Schöpfung gut gemacht hat, sie durch Erneuerung und Annahme an Kindesstatt besser mache. Zu dem *bonum naturale* sollte das *bonum sanctificationis* hinzukommen. C. Jul. 6, 17. Das Wesentliche der pelagianischen Lehre ist daher in dem Satze ausgedrückt, bei Augustin De pecc. mer. et rem. 3, 6:

non ideo baptizari parvulos, ut remissionem accipiant peccatorum, sed ut sanctificentur in Christo. Hiemit war jedoch Augustin nicht zufrieden. Da einmal die Taufe als Taufe *in remissionem peccatorum* galt, so schien sie auch bei den Kindern als solche gelten zu müssen, wenn man nicht die Einheit der Taufe läugnen wollte. Eine Nothwendigkeit der Kindertaufe in diesem Sinne konnten die Pelagianer unmöglich zugeben, sie suchten sich daher so zu helfen, dass sie bei den Kindern unter der Taufe *in remissionem peccatorum* nur ihre Identität mit der Taufe der Erwachsenen verstanden wissen wollten, die *remissio peccatorum* selbst aber nur bei denjenigen annahmen, bei welchen sie der Natur der Sache nach stattfinden konnte. In diesem Sinne sagt Pelagius in seinem Glaubensbekenntniss: Wir nehmen Eine Taufe an, welche, wie wir sagen, mit denselben Worten des Sacraments bei den Kindern wie bei den Erwachsenen begangen werden soll[1]), was Augustin Ep. 194 weiter so erklärt: Sie sagen, dass die Kinder zwar wahrhaftig antworten durch den Mund derer, die sie halten, dass sie glauben an eine Vergebung der Sünden, aber nicht desshalb, weil sie ihnen vergeben würden, sondern weil sie glauben, dass in der Kirche auch in der Taufe die Sünden erlassen werden denen, bei welchen sie sich finden, nicht aber denen, bei welchen keine vorhanden sind. Und desshalb wollen sie nicht, dass sie so getauft werden zur Vergebung der Sünden, als wenn bei denen eine Erlassung stattfände, welche nach ihrer Behauptung keine haben, sondern weil sie, obgleich ohne Sünde, doch mit der Taufe getauft werden, durch welche jedem Sünder die Vergebung der Sünden ertheilt wird. Man muss gestehen, dass wenn nach dem allgemein angenommenen Glaubenssymbol die Taufe auch bei den Kindern *in remissionem peccatorum* geschehen, und die Identität der

1) Walch, Bibl. Symb. S. 195.

Taufe bei den Kindern und den Erwachsenen festgehalten werden sollte, nur durch die augustinische Lehre Zusammenhang in das kirchliche System kam; aber es tritt nun auch die ganze Härte desselben in dem Satze hervor, dass alle, welche ungetauft sterben, ebendesswegen der Verdammniss anheimfallen. Sie bleiben auf ewig verdammt, wenn auch Augustin ihre Verdammung die mildeste nannte. Diese harte Lehre konnte nur durch ein System, wie das augustinische war, Eingang finden.

Wie man in der griechischen Kirche hierüber dachte, sehen wir aus Gregor von Nazianz Or. 40, wo mehrere Klassen der Ungetauften unterschieden werden. Solche, welche die Taufe aus Verachtung unterlassen, werden bestraft, andere, welche nicht sowohl in böser Absicht, als vielmehr aus Unwissenheit ungetauft bleiben, leiden zwar auch Strafe, aber geringere, solche aber, welche entweder wegen ihrer Unmündigkeit, oder wegen des sie plötzlich überraschenden Todes nicht im Stande sind, die Taufe zu empfangen, werden weder beseligt, noch bestraft werden, indem sie zwar ungetauft, aber doch ohne Sünde sind, und Unrecht vielmehr erlitten als gethan haben; denn, wer die Seligkeit nicht verdient, verdient desswegen nicht Strafe.

Dasselbe Schicksal, wie die ungetauften Kinder, liess Augustin die Heiden theilen. Es kam ihm nicht darauf an, sie wegen ihrer unverschuldeten Unwissenheit im höllischen Feuer ewig brennen zu lassen, nur das hielt er für möglich, dass sie gelinder brennen, als die, deren Unwissenheit verschuldet ist. De grat. et lib. arb. 3. Ausserdem gehören zur augustinischen Lehre von der Taufe noch folgende Bestimmungen: 1. Die Taufe ist das Heilmittel gegen die Erbsünde, aber Augustin unterschied zwischen dem *reatus* und *actus*. Die Zurechnung der sinnlichen Lust wird durch die Taufe erlassen, so dass sie nicht zur Sünde angerechnet wird,

sie selbst aber dauert actuell für das gegenwärtige Leben fort. De nupt. et concup. 1, 26. De pecc. mer. et rem. 1, 39: *manet actu, praeteriit reatu.* 2. Bei den Erwachsenen bezieht sich die Vergebung nicht blos auf die Erbsünde, sondern auch auf die vor der Taufe begangenen Thatsünden, aber auch auf die Sünden, welche erst nach der Taufe begangen werden, erstreckt sich ihre Wirkung, sofern in ihr schon die Möglichkeit ihrer Vergebung enthalten ist. *Non solum peccata omnia nunc remittuntur in baptismo, sed etiam quae posterius humana ignorantia vel infirmitate contrahuntur, non ut baptismus, quoties peccatur, toties repetatur, sed quia ipso, quod semel datur, fit, ut non solum antea, verum etiam postea quorumlibet peccatorum venia fidelibus impetretur. Quid enim prodesset vel ante baptismum poenitentia, nisi baptismus sequeretur, vel postea nisi praecederet?* De nupt. et concup. 1, 33. Diess gehört wesentlich zu der *gratia, quae confertur per baptismum et continuatur post baptismum,* von welcher die Taufe selbst schlechthin *gratia* genannt wurde. 3. Da die Voraussetzung der Gnade der Glaube ist, so musste Augustin auch bei den Kindern, welche getauft werden, den Glauben voraussetzen; er nahm daher einen stellvertretenden Glauben an: *eorum, per quos renascuntur, justitiae spiritus trajicit eos in fidem, quam voluntate propria habere nondum potuerunt.* Wie sie also in einem Andern, in Adam gesündigt haben, so können sie auch durch Andere, nemlich durch diejenigen, die sie zur Taufe bringen, d. h. in letzter Beziehung die Kirche überhaupt glauben. Der Glaube der Kirche ist objectiv in ihnen und zwar durch eine göttliche Gnadenwirkung *(latenter infundit Chr. gratiam et parvulis).* De pecc. mer. et rem. 1, 9. 3, 2. Serm. 351.

Die Kindertaufe war zwar schon allgemein herrschende Sitte der Kirche, noch immer war es aber auch sehr gewöhnlich, die Taufe so lange als möglich zu verschieben. Da diess bei den Meisten aus einem unlautern Beweggrund geschah, so

eiferten die Kirchenlehrer dagegen, wie namentlich Gregor von Nazianz, welcher übrigens wahrscheinlich selbst erst nach dem 30sten Lebensjahr getauft worden war, in der schon genannten Or. 40. „Lasset uns nicht abwarten, dass wir noch tiefer in die Schlechtigkeit versinken, damit uns noch mehr vergeben werde, lasset uns nicht mit Christus wuchern und markten. Eile zu der Gnadengabe, so lange du noch deiner Besinnung mächtig bist, so lange du noch gläubig werden kannst, nicht blos dem Vermuthen nach, sondern nach sichern Kennzeichen.“ Gregor motivirt diess weiter so: „Es muss zwischen der Gnade (der Taufe) und dem Tode etwas dazwischen liegen, damit nicht blos die Rechnung der Sünden getilgt, sondern auch in die Rechnung des Guten noch etwas eingetragen werde, damit du nicht allein dem Feuer entgehest, sondern auch die Herrlichkeit ererbest, welche die zur Gnadengabe hinzukommende Selbstthätigkeit verschafft.“ Man berief sich für den Aufschub der Taufe auf die Parabel Matth. 20, 1, nach welcher alle Arbeiter, auch die letzten, den gleichen Lohn erhalten, oder entschuldigte es auch damit, es sei einerlei, ob man sich früher oder später taufen lasse, wenn man nur den Entschluss dazu gefasst habe, weil vor Gott der gute Wille statt der That gelte. Gregor widerlegt beides treffend, so wie auch die Gründe derer, welche nur längere Zeit mit der Taufe warteten, um sie an einem besonders festlichen Tage, oder von einem besonders angesehenen Geistlichen zu empfangen. Dagegen empfiehlt Gregor die Kindertaufe, denn es sei besser, dass die Kinder ohne Bewusstsein geheiligt werden, als dass sie unversiegelt und ungeweiht abscheiden. Zum Beweis dafür beruft er sich auf die Beschneidung, die ein Vorbild der Taufe sei. Bei Kindern jedoch, die nicht in Gefahr kommen, meinte er, solle man ungefähr bis in's dritte Jahr warten, weil sie dann auch etwas vom Sacrament (μυστικόν τι) vernehmen und aussprechen können. Wegen plötzlicher Unglücksfälle aber

sei es in jeder Beziehung besser, durch die Taufe gesichert zu sein.

In der afrikanischen Kirche setzte nicht nur Augustin die Kindertaufe als allgemeine Sitte der Kirche voraus, sondern nannte sie auch eine apostolische Tradition. De gen. ad lit. 10, 23. Seine Lehre von der Erbsünde musste am meisten zur Befestigung dieser Sitte beitragen, wie auch der Exorcismus, welcher überall, auch in der griechischen Kirche, mit der Taufe verbunden war, eine bestimmtere Bedeutung durch sie erhielt. Augustin sagt De pecc. orig. c. 45: *Excepto quod baptizantur parvuli, etiam prius exorcizatur in eis et exsufflatur potestas contraria, cui etiam verbis eorum, a quibus portantur, se renunciare respondent.* Um die Bedeutung dieses Exorcismus recht zu verstehen, darf man nicht vergessen, wie Augustin den Zustand der Erbsünde durchaus als eine eigentliche Herrschaft des Teufels über den Menschen beschrieb. Die Macht des Teufels wird daher, wie Augustin De nupt. et concup. 1, 20 sagt, wirklich aus den kleinen Kindern exorcisirt, und ihr entsagen sie auch durch das Herz und den Mund derer, welche sie zur Taufe halten, da sie durch ihren eigenen nicht können, damit sie entrissen aus der Gewalt der Finsterniss in das Reich des Herrn gebracht werden.

Mit der Taufe war schon seit Tertullian die Salbung mit dem heiligen Öl verbunden. Sie folgte auf den eigentlichen Taufact als Vollendung desselben. Cyrill von Jerusalem, Catech. 21, erklärt diese Salbung so: Χρῖσμα τὸ ἀντίτυπον, οὗ ἐχρίσθη χριστός· τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Durch die Salbung wird also jeder, was Christus ist, sofern er mit dem heiligen Geist gesalbt ist, d. h. sie macht jeden, an welchem sie vollzogen wird, zum Christen, nicht blos zu einem Anhänger Christi oder zu einem Christianer, sondern zu einem Christen, wegen der innern Einheit des Princips.

2. Die Lehre vom Abendmahl.

Die Vorstellungen und Ausdrücke sind im Ganzen dieselben wie in der ersten Periode, d. h. die Lehre von einer wirklichen Verwandlung des Brods und Weins, von einer Transsubstantiation im spätern Sinne, fand noch nicht statt, die Ausdrücke aber, welche man gebrauchte, kommen derselben schon jetzt so nahe als möglich. Solche Ausdrücke sind z. B. μεταβάλλεσθαι, μεταβολή, μεταποιεῖσθαι, μετατίθεσθαι, μεταστοιχειοῦσθαι (der φύσις τῶν φαινομένων) u. s. w., ebenso bei den lateinischen Kirchenvätern die entsprechenden *mutare, convertere, transfigurare* u. s. w. Diesen Ausdrücken, welche immer gewöhnlicher werden, entsprechen auch die weitern Beschreibungen, welche uns die Kirchenväter dieser Periode von der Gegenwart Christi im Abendmahl geben. Chrysostomus z. B., welcher in seinen Homilien sehr oft auf das Abendmahl zu reden kommt, und die Feier desselben in hohen emphatischen Ausdrücken empfiehlt, stellt die Einsetzung des Abendmahls als einen Beweis der grössten Liebe des Erlösers zu den Menschen dar, wie er auf die innigste Weise sich mit ihnen vereinigen und sich ihnen mittheilen, seinen Leib in ihre ganze Natur übergehen lassen wollte; er gebe sich den Verlangenden nicht allein zu sehen, sondern auch zu berühren und zu geniessen, dass wir nicht blos durch die Liebe mit dem Erlöser verbunden, sondern dem Wesen nach mit seinem Leibe verschmolzen würden. Nicht blos im Glauben, sondern wesentlich auf reale Weise macht er uns zu seinem Leibe (αὐτῷ τῷ πράγματι σῶμα ἡμᾶς αὐτοῦ κατασκευάζει). Hom. 45 in Joh. Hom 83 in Matth. Die Weisen aus dem Morgenlande haben ihn einst in der Krippe gesehen, wir sehen ihn auf den Altären und in den Händen der Priester, wir sehen auf Erden, was das Vortrefflichste und Verehrungswürdigste im Himmel sei, er steige im Abendmahl vom Himmel herab, um sich auf's engste mit uns zu vereinigen, damit

wir aus zweien eins werden. In den geheiligten Mysterien der Kirche reiche er uns auf's neue das Fleisch dar, welches er mit sich in Himmel genommen habe. Hom. 24 in Ep. ad Cor. Solche Beschreibungen sind zwar, da sie in rhetorischen Vorträgen vorkommen, auch rhetorisch zu nehmen, sie wiederholen sich aber so oft und scheinen so ernstlich gemeint zu sein, dass man in ihnen mehr als eine blos bildliche Vorstellung vorauszusetzen geneigt sein muss. Diese Annahme scheint um so näher zu liegen, da die Kirchenväter bisweilen selbst der Einwendung begegnen, Brod und Wein können desswegen nicht der Leib und das Blut Christi sein, weil die Sinne nur Brod und Wein wahrnehmen. So sagt Cyrill von Jerusalem Catech. 22, 6: zu Kana in Galiläa habe Christus Wasser in Wein verwandelt, und wir sollten ihm nicht glauben, wenn er Wein in Blut verwandelt? „Wenn du Brod und Wein nur mit den Sinnen wahrnimmst, so überzeuge dich doch der Glaube, dass es nicht blos gewöhnliche Dinge (ψιλὰ) sind. Urtheile nicht nach dem Geschmack, sondern nach dem Glauben; was dir Brod scheint, ist nicht Brod, wenn es auch sinnlich so erscheint, sondern der Leib Christi, und eben so verhält es sich mit dem Wein.“ Man glaubt hier schon ganz einen Vertheidiger der Transsubstantiationslehre zu hören. Dasselbe finden wir bei den lateinischen Kirchenlehrern, wie z. B. Ambrosius De initiandis mysteriis (bei welcher Schrift freilich nicht ganz gewiss ist, ob ihr Verfasser Ambrosius ist) c. 8. 9 sagt: ***Forte dicas, aliud video. Quomodo tu mihi asseris, quod corpus Christi accipiam? Probemus, non hoc esse, quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit, majoremque vim esse benedictionis quam naturae, quia benedictione ipsa natura mutatur.*** Hierauf führt er die in Ägypten geschehene Verwandlung der Stäbe in Schlangen an. ***Quodsi tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba Salvatoris ipsa operantur.*** Wenn schon

im alten Testament menschliche Segnungen der Propheten die natürlichen Elemente verwandelt haben, wie vielmehr das Sacrament? *Quodsi tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de coelo promeret, non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum?* Wie die Maria *praeter naturae ordinem generavit,* so ist *hoc, quod conficimus, corpus ex virgine.* Auch das scheint schon ganz im Sinne der Transsubstantiationslehre zu sein, dass man die Verwandlung den vom Priester ausgesprochenen Einsegnungsworten Christi zuschrieb. *Sacramentum Christi sermone conficitur. Sermo Christi, qui poterat ex nihilo facere, quod non erat, non potest ea, quae sunt, in id mutare, quod non erant?*

Demungeachtet lässt sich, wenn wir alles zusammennehmen, die eigentliche Transsubstantiationslehre in unserer ganzen Periode noch nicht voraussetzen. Fassen wir alles zusammen, was zur charakteristischen Form der Lehre vom Abendmahl in unserer Periode gehört, so sind folgende Momente zu unterscheiden:

1. So sehr es auch scheinen mag, nach den Beschreibungen und Ausdrücken, in welchen die Kirchenlehrer vom Abendmahl reden, sie wollen schon ganz eine reale Verwandlung im eigentlichen Sinne behaupten, so gehen sie doch selbst in letzter Beziehung immer wieder auf die blos bildliche Ansicht von dem Verhältniss des Brodes und Weines zum Leib und Blut Christi zurück, und es gilt diess sogar von denselben Kirchenlehrern, welche sich über eine Verwandlung auf die angegebene Weise vernehmen lassen. So spricht Cyrill unmittelbar nach der angeführten Stelle, in welcher er die Verwandlung von Brod und Wein mit der Verwandlung des Wassers in Wein verglich, von einem Typus des Brods und Weins: unter dem Bilde des Brodes werde der Leib gegeben, und unter dem Bilde des Weines das Blut, damit wir Genossen seines Leibes und Blutes werden. Ebenso spricht er Cat. 21,

3 von einer ähnlichen Verwandlung des Salböles, das er ein ἀντίτυπον τοῦ ἁγίου πνεύματος nannte, wobei doch an keine eigentliche Verwandlung gedacht werden kann. Eine noch bestimmtere Erklärung im Sinne der symbolischen Ansicht würden wir von Chrysostomus haben, wenn das Fragment aus einem Brief an den Mönch Cäsarius [1]) wirklich ächt ist, wo gesagt wird: vor der Consecration werde das Brod Brod genannt, nachher aber, wenn es durch die Gnade Gottes von dem Priester geheiligt worden, verliere es den Namen Brod, und werde der Leib des Herrn genannt, obgleich die Natur des Brods in ihm geblieben sei, und nicht zwei Körper, sondern nur Ein Körper des Sohnes Gottes gelehrt werde. Wenn auch dieser Brief nicht von Chrysostomus selbst ist, so gehört er doch jedenfalls in unsere Periode, und ähnliche Erklärungen finden sich auch bei andern Kirchenlehrern, wie z. B. auch Gregor von Nazianz Brod und Wein ἀντίτυπα Zeichen der grossen Geheimnisse nennt (Or. 17, 12), Nilus das Brod mit einem Papier vergleicht, das nach der kaiserlichen Unterschrift eine *sacra* werde. Ep. 1, 44.

Insbesondere war es auch in unserer Periode, wie schon in der ersten, die nordafrikanische Kirche, in welcher man sich sehr bestimmt für die symbolische Ansicht aussprach. Augustin betrachtet Brod und Wein geradezu als eine *figura corporis et sanguinis Christi,* oder als ein *signum;* ohne Bedenken habe Christus gesagt: *hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui,* es verhalte sich damit ebenso, wie mit dem Satze: *petra erat Christus,* in welchem *erat* so viel sei als *significabat* (C. Adim. c. 12). Es hängt diess schon mit der Definition zusammen, welche Augustin von dem Begriff des Sacramentes gab, indem er die beiden in ihm vereinigten Elemente, das sinnliche und geistige unter-

1) In Canisius thesaurus monum. ed. Basnage I. S. 235. Vgl. Rückert, Abendmahl. S. 429.

schied. Diesem Begriff gemäss unterschied Augustin auch im Abendmahl von den sinnlichen Zeichen die durch dasselbe bezeichnete heilige Sache, das Geistige, wovon das Sinnliche das Bild ist. Daher verstand er unter dem Leibe Christi im Abendmahl nicht seinen wirklichen Leib, sondern den geistigen Leib der mit Christus als dem Haupte verbundenen Glieder, die Gemeinschaft der Glaubigen, die *societas corporis et membrorum suorum, quod est sancta ecclesia. Corpus Christi si vis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus: vos autem estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est, mysterium vestrum accipitis.* Hierin lag von selbst die Antwort auf die Frage, wie der gestorbene, auferstandene, zur Rechten Gottes sitzende Christus hier seinen Leib austheilen könne, es könne diess also nur geistig, von der geistigen Gemeinschaft mit Christus verstanden werden. Daher habe Christus zu den Juden gesagt, wenn er sich zum Himmel erhoben haben werde, dann würden sie erkennen müssen, dass er nur von einer geistigen Mittheilung, von einer göttlichen Lebensgemeinschaft gesprochen haben könne, weil nemlich *gratia ejus non consumitur morsibus.* In diesem Sinn nütze das Fleisch für sich nichts, d. h. ohne den Geist, das Fleisch sei das Gefäss, durch welches der Geist wirke, desswegen komme es darauf an, *quod habebat, non quod erat.* Wir sehen hieraus, dass sich Augustin besonders an Joh. 6 hielt, und daher das Wesen des Abendmahls in den geistigen Genuss setzte. In Beziehung auf das Abendmahl sprach er von einem *manducare intus et foris.* Das erstere wird nur den Glaubigen und im Glauben zu Theil, die Unglaubigen und Unwürdigen empfangen nur das äussere Sacrament des Leibes und Blutes Christi [1]).

1) Tract. in Ev. Joh. 26. Serm. 235. 272.

Von einem geistigen Genuss nach Joh. 6 ist in Beziehung auf das Abendmahl unter den griechischen Kirchenlehrern besonders bei Athanasius Ep. 4 ad Serap. und Makarius Hom. 27 die Rede. Je mehr also, wie aus allem diesem hervorgeht, die symbolische Ansicht sich immer wieder geltend macht, desto weniger kann an die eigentliche Transsubstantiation gedacht werden. Wir haben aber sogar ein ausdrückliches Zeugniss gegen dieselbe, das mit der spätern Lehre um so mehr in Collision kam, da es von einem römischen Bischof herrührt. Gelasius I. sagt in einer gegen die Monophysiten geschriebenen Schrift (*De duabus naturis in Christo adv. Eutychen et Nestorium*), die *sacramenta corporis et sanguinis Christi* seien zwar *divina res, et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini. — In divinam transeunt spiritu s. perficiente substantiam, permanente tamen in sua proprietate natura.* Es ist diess zur Widerlegung der Monophysiten gesagt, und es weist uns diess schon darauf hin, welche Analogie zwischen der Lehre vom Abendmahl und der Lehre von der Person Christi stattfand. Ebendiess ist

2. ein weiterer Gesichtspunkt, unter welchen die Lehre vom Abendmahl in unserer Periode zu stellen ist. Dieselbe Verschiedenheit der Ansichten, welche über das Verhältniss der beiden Naturen in Christus in unserer Periode eine so grosse Bewegung verursachte, musste auch in der Lehre vom Abendmahl hervortreten, da es sich auch hier um ein gleiches Verhältniss verschiedener, aber zusammengehörender Elemente handelt. Wie man keine der beiden Naturen ausschliessen wollte, wenn man in der Auffassung ihres Verhältnisses sehr weit auseinandergieng, so fand dasselbe in der Lehre vom Abendmahl statt. Wenn man daher auch das substanzielle Wesen des Abendmahls nur in den Leib und das Blut Christi setzte,

1) Bibl. PP. max. T. VIII. S. 703.

so sollte doch dadurch die Realität von Brod und Wein nicht aufgehoben werden; ganz natürlich aber ist es, dass dieselben Kirchenlehrer, welche in der Lehre von der Person Christi am meisten auf die Einheit drangen und wie es schien, die menschliche Natur in die göttliche aufgehen liessen, auch in der Lehre vom Abendmahl sich am meisten der Transsubstantiations-Idee näherten und dagegen die, welche den Unterschied der beiden Naturen besonders hervorhoben, auch im Abendmahl die beiden Elemente strenger auseinander hielten.

Cyrill und Theodoret bilden auch hier einen Gegensatz. Nach Cyrill (in den Schriften gegen Nestorius und in den Homilien über Johannes) wird im Abendmahl zwischen uns und Christus eine Vereinigung bewirkt, wie wenn Wachs mit Wachs zusammenschmilzt. Christus ist in uns durch sein eigenes Fleisch, verbirgt durch sein Fleisch sein Leben in uns als einen Samen der Unsterblichkeit. In der Eucharistie empfängt der Glaubige den Sohn Gottes, durch diese Mittheilung im Abendmahl wohnt Christus auf körperliche Weise in uns. Wir essen das wahre Fleisch des Logos, welches die Kraft hat lebendig zu machen, weil es das Fleisch dessen ist, der durch den Vater das Leben hat. Der Logos wohnt daher nicht blos göttlich in uns durch den heiligen Geist, sondern auch menschlich durch sein heiliges Fleisch, und das kostbare Blut, das wir im Abendmahl empfangen. Im Gegensatz gegen diese Identificirung des Brods mit dem Logos oder dem Fleische des Logos sucht Theodoret zu zeigen, dass in der Eucharistie so wenig als in der Lehre von der Menschwerdung und der Person Christi an eine Veränderung oder Verwandlung zu denken sei. Christus habe die sichtbaren Zeichen in der Eucharistie der Benennung seines Leibs und Bluts gewürdigt nicht durch eine Veränderung der Substanz, sondern weil zur Natur die Gnade hinzukomme; die mystischen Symbole verlieren nach ihrer Heiligung ihre eigene Natur nicht, sie

bleiben in ihrer vorigen Substanz, ihrer Form und Gestalt, seien sichtbar und betastbar, wie zuvor. Man stelle sich aber vor, was sie geworden seien und glaube und verehre es, als wäre es das, was man glaubt. Man müsse das Bild mit der Sache zusammenhalten, weil das Bild der Wahrheit entsprechen müsse. Wie man also zwischen einer göttlichen und menschlichen Natur unterscheiden muss, so soll hier zwischen Bild und Sache unterschieden werden [1]).

3. Wie in Ansehung der beiden Momente, von welchen bisher die Rede war, die eigentliche Transsubstantiations-Idee nicht vorausgesetzt werden kann, so steht dieser Voraussetzung auch die Vorstellung entgegen, welcher zufolge das Brod nur insofern der Leib Christi ist, sofern es der Leib des Logos ist. Das Subject, auf welches Brod und Wein als Leib und Blut zu beziehen sind, ist demnach nicht Christus als der schon menschgewordene Logos, sondern der erst Mensch werdende Logos, und die Leibwerdung des Brods ist ebendesswegen schon dadurch realisirt, dass das Brod in dasselbe Verhältniss zum Logos tritt, in welchem der menschliche Leib, welchen der Logos bei der Menschwerdung annahm, zu ihm steht, wobei es sich demnach von selbst zu verstehen scheint, dass das Brod nur im bildlichen Sinne der Leib Christi oder der Logos ist.

Diese Vorstellung, welche wir in der ersten Periode besonders bei Justin und Irenäus gefunden haben, hat in der unsrigen Gregor von Nyssa weiter entwickelt, in der Orat. catech. c. 37 in folgendem Zusammenhang [2]): Wie durch den Glauben die Seele mit dem Logos, so soll durch die Eucharistie der Leib physisch mit dem das Leben in sich selbst habenden Leibe Christi vereinigt und vermöge dieser Vereini-

1) Eranistes Dial. 2. Opp. IV. S. 126. Dial. 1. S. 26.

2) Vgl. Theol. Jahrb. 1857. S. 566 f.

gung des belebenden Princips gleichfalls theilhaftig gemacht werden, was nur durch den leiblichen Genuss bewirkt werden kann. Dabei entsteht aber die Frage, wie es möglich ist, dass der Eine Leib Christi so vielen tausend Glaubigen in der Welt ausgetheilt werde und doch derselbe Eine und vollständige bleibe. Um nun diess zu erklären, wird gezeigt, dass der Körper durch die ihm angemessene Nahrung, der menschliche durch Brod und Wein, seine Substanz, Form und Bildung gewinne, so dass wer diese uns angemessene Nahrungsmittel Brod und Wein mit Wasser gemischt vor Augen hat, in ihnen das sucht, was an sich die Substanz unsers Leibes ist; denn Brod und Wein werden Leib und Blut, indem die Nahrung in die Form des Körpers übergeht. Daraus nun ergebe sich die Antwort auf jene Frage. Denn indem der Logos sich mit der menschlichen Natur verband, hat auch er seinem Leib auf die bei den Menschen gewöhnliche Weise, durch Speise und Trank seine Subsistenz gegeben. Wie nun, was unsern Leib betrifft, wer Brod sieht, gewissermassen den menschlichen Leib sieht, sofern das Brod in die Substanz des Leibs übergeht, so war auch der Leib Christi mit dem Brod, das er in sich aufnahm, gewissermassen identisch, sofern das Brod als Nahrung in die Natur des Leibs sich umwandelt. Denn was von allen gilt, gilt auch von dem Leibe Christi, der ja auch in dem Brod seine Subsistenz hatte. Durch die Inwohnung des göttlichen Logos aber wurde der Leib zu göttlicher Würde umgewandelt. So glauben wir nun auch mit Recht, dass das durch den Logos Gottes geheiligte Brod in den Leib des Logos umgesetzt werde (μεταποιεῖσθαι). Denn auch jener Leib, der natürliche Leib Christi war an sich Brod, er wurde aber durch die Inwohnung des im Fleische wohnenden Logos geheiligt. Wie daher das in jenen Leib umgewandelte Brod göttliche Bedeutung erhielt (d. h. wie bei der Menschwerdung des Logos eigentlich Brod der göttliche Leib des Logos wur-

de), so geschieht auf demselben Wege auch jetzt das Gleiche. Denn wie dort bei der Menschwerdung der Logos einen Leib, der an sich Brod war, heiligte, d. h. zu seinem Leibe machte, so wird auch hier durch den Logos das Brod geheiligt, nicht so, dass es durch Essen und Trinken in den Leib des Logos übergeht, sondern wie bei der Menschwerdung durch einen plötzlichen Act, die Consecration, durch welche das Brod der Leib des Logos wird. Dasselbe finde bei der Verwandlung des Weins in das Blut Christi statt, damit durch den Genuss des geweihten Brods und Weins das Menschliche vergöttlicht werde, indem er sich den Glaubigen, welche aus Wein und Brod subsistiren, durch das Fleisch einpflanze. Diess nennt Gregor ein μεταστοιχειοῦν τῶν φαινομένων τὴν φύσιν πρὸς τὸ ἀθάνατον τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει.

Es ist hier, wie bei Justin und Irenäus, vom Brod als dem Leibe des Logos die Rede, das Eigene ist nur, dass Gregor seiner Entwicklung dieser Abendmahls-Theorie die Vorstellung zu Grunde legt, Brod und Wein seien an sich die Substanz des menschlichen Leibs, sofern sie die Mittel seiner Subsistenz sind. Eben diese Vorstellung zeigt aber am besten, wie wenig hier an die eigentliche Transsubstantiation zu denken ist. Sind Brod und Wein an sich schon substantiell Leib und Blut, so dürfen sie nicht erst substantiell umgewandelt werden. Nur dazu, dass sie, was sie an sich sind, in Beziehung auf den Logos im Abendmahl werden, bedarf es noch eines besondern Acts. Was das an sich mit dem Leib identische Brod zum Leibe Christi oder des Logos macht, ist erst das eigenthümliche Verhältniss, in welches vermöge des Acts der Consecration der Logos zum Brode tritt. Die Zurückführung der Substanz des Leibs auf die Substanz des Brods soll daher nur den innern physischen Zusammenhang der beiden Begriffe Brod und Leib erklären, vermöge dessen nicht blos bildlich, sondern auch reell, was an sich Brod ist, auch

Leib genannt werden kann. Weil also das Brod im Abendmahl an sich Leib und der Leib Christi an sich Brod ist, kann das im Abendmahl zum Leib Christi erklärte Brod für die Geniessenden, indem sie in dem mit dem Leibe des Logos identischen Brod den Logos selbst in sich aufnehmen, das immanente Princip des unsterblichen göttlichen Lebens werden. Auf diese zur Unsterblichkeit dienende Wirkung des Abendmahls legte auch Gregor besonderes Gewicht.

Das Abendmahl als Opfer. Die Vorstellung, dass das Abendmahl ein unblutiges Opfer (eine ἀναίμακτος θυσία oder λατρεία sei), wurde seit dem vierten Jahrhundert immer gewöhnlicher, und man gab ihr immer mehr die Wendung, das Abendmahl sei nicht blos ein bildliches Opfer zur Erinnerung an den Opfertod Christi, sondern ein wirkliches, als Wiederholung des Opfers am Kreuze. Beide Vorstellungen giengen, wie ja überhaupt in der Lehre von den Sacramenten so gern das Bild mit der Sache, auf die es sich bezieht, identificirt wurde, in einander über, und wie schon Hieronymus dem consecrirenden Priester die Kraft beilegte, durch sein Gebet den Leib des Herrn zu machen (Comm. in Sophon. c. 3), so konnte man sich auch den Ausdruck erlauben, dass der Leib Christi vom Priester geopfert werde. Nur in diesem Sinn kann genommen werden, was Gregor von Nazianz (Ep. 240) an seinen Freund Amphilochius schreibt: „Lasse nicht nach, für mich zu beten, wenn du durch dein Wort den Logos herabziehst, wenn du auf unblutige Weise den Leib und das Blut des Herrn opferst, indem du dich des Worts als Opfermessers bedienst.“ Der Priester bewirkt also nicht blos durch das weihende Wort die Verbindung des Logos mit den Elementen des Abendmahls, sondern opfert auch den Leib und das Blut Christi. Indess wurde das Abendmahl immer noch als blosses Erinnerungszeichen des Opfers betrachtet, wie z. B. Augustin De civ. D. 10, 5 sagt: *quod ab omnibus ap-*

pellatur sacrificium, signum est veri sacrificii, und von einer *memoria peracti sacrificii,* einem *sacramentum memoriae* spricht, c. Faust. Manich. 20, 18. 21, Chrysostomus (Hom. 17. in Ep. ad Hebr.), Christus habe als Hohepriester ein Opfer für uns gebracht, ein solches bringen wir noch jetzt dar, diess geschehe zum Gedächtniss des einst vollbrachten Opfers. Wie sehr aber rhetorisch gesteigerte Ausdrücke dazu beitrugen, das Bild in die Sache selbst übergehen zu lassen, sehen wir an Chrysostomus, bei welchem es etwas sehr gewöhnliches ist, von dem Abendmahl als einem wirklichen Opfer zu reden. Auch andere Kirchenlehrer nennen es sehr oft schlechthin ein Opfer, ein unblutiges Opfer, und schon diese unbestimmte Ausdrucksweise musste die Vorstellung eines wirklichen Opfers sehr begünstigen.

Wie der Genuss der mit dem Logos verbundenen Elemente des Abendmahls als eine Nahrung zur Unsterblichkeit galt, so schrieb man auch dem Abendmahl, sofern es als Opfer betrachtet wurde, die kräftigsten Wirkungen zu, besonders sollte es für die Gestorbenen segensreich sein. Man trug in dem dabei gesprochenen Opfergebet Gott seine Wünsche und Bitten vor, und bat besonders für die Gestorbenen. Eine Hauptstelle hierüber ist bei Cyrill von Jerusalem Cat. 23: „Wenn das geistige Opfer, der unblutige Dienst vollbracht ist, so bitten wir Gott über diesem Versöhnungsopfer für den allgemeinen Frieden der Kirche, für das Wohl der Welt, für den Kaiser und für alle Arme und Nothleidende. Sodann gedenken wir auch derer, die entschlafen sind, der Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, dass Gott durch ihr Gebet und ihre Fürbitte unser Gebet aufnehmen möge, ferner aber überhaupt für alle, welche von uns dahin gegangen sind, indem wir glauben, dass es jenen Seelen zur grössten Hülfe gereichen werde, für welche das Gebet dargebracht wird, während das heilige einen heiligen Schauer erregende Opfer

vor uns liegt." Das Abendmahlsopfer war also im Grunde ein Weltopfer, besonders aber ein Todtenopfer. Daher empfieng man es hauptsächlich vor dem Tode, und nannte es auch ein heiliges Reisegeld, das sicher in den Himmel bringe. Chrys. De sacerd. 6. Augustin erzählt De civ. D. 22, 8, dass bei der Bestattung seiner Mutter Monica das Abendmahl gefeiert wurde, und von Basilius dem Grossen meldet sein Biograph Amphilochius, er habe einen Theil der Eucharistie mit sich begraben lassen. Büssenden, welche ohne Communion starben, wurde geweihtes Brod in den Mund gesteckt, wie man sonst den Gestorbenen einen Obol für den Charon mitgab. Das Abendmahl trat schon jetzt wesentlich an die Stelle der Todtenopfer der alten Religion. Es leidet keinen Zweifel, sagt Augustin Serm. 172, dass die Gebete der heiligen Kirche das *sacrificium salutare,* und Almosen, welche für ihre Geister gegeben werden, den Gestorbenen zur Hülfe gereichen, dass Gott mit ihnen barmherziger verfährt, als ihre Sünden verdienen. *Hoc enim a patribus traditum universa observat ecclesia, ut pro eis, qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium suo loco commemorantur, oretur, ac pro illis quoque id offerri commemoretur.* Die vermittelnde Idee war der Leib Christi, als die Gemeinschaft der Glaubigen, zu welcher sowohl die Lebenden als die Gestorbenen gehören.

Allgemeine Bemerkungen über die Sacramente.

Mysterien oder Sacramente nannte man Taufe und Abendmahl, und diese Benennung war um so passender und gewöhnlicher, da man immer mehr Geheimnissvolles und Mystisches im Sinne der alten Mysterien in sie hineinlegte. Besonders das Abendmahl, das den Katechumenen gegenüber als Geheimniss behandelt wurde, stellte man als eine mit heiligem Schauder erfüllende Handlung dar, wie z. B. Cyrill von Je-

rusalem a. a. O. das Abendmahl eine θυσία φρικωδεστάτη nennt, ein Ausdruck, welcher ganz an die alte Mysteriensprache erinnert. Diese Vorliebe für das Mysteriöse hängt auch mit der hierarchischen Tendenz der Zeit zusammen. Die Hierarchie musste um so ehrwürdiger erscheinen, je mehr sie Heiliges zu verwalten hatte. Nur solche Parteien, welche, wie die Arianer, auch im Dogma das Geheimnissvolle, Transcendente bekämpften, mussten auch hier eine andere Ansicht haben. Der Arianer Eunomius stellt in dieser Beziehung den bemerkenswerthen Grundsatz auf, das wahre wesentliche Mysterium der Frömmigkeit bestehe weder in der σεμνότης τῶν ὀνομάτων, noch in der ἰδιότης ἐθῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων, sondern vielmehr in der ἀκρίβεια τῶν δογμάτων. Das Wesen des Christenthums oder der wahren Religion besteht also überhaupt nicht in solchen Handlungen, wie die Sacramente nach der Ansicht jener Zeit waren, sondern im Dogmatischen, aber auch im Dogmatischen ist die Hauptsache, dass alles so genau als möglich bestimmt und auf bestimmte Begriffe gebracht wird. So bildete der dogmatische Rationalismus eines Eunomius auch in der Lehre von den Sacramenten einen Gegensatz gegen die herrschende Ansicht.

Eine genauere Bestimmung des Begriffs des Sacraments gab zuerst Augustin, und zwar hob er in seiner Definition besonders die Unterscheidung des Bildes oder Zeichens und der Sache hervor. Die Sacramente, sagt er Serm. 272, werden desswegen so genannt, *quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur, quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritalem.* Die Sacramente sind daher zunächst etwas Äusseres, Sichtbares, Sinnliches, das als Zeichen von etwas Anderem gilt, von einer übersinnlichen Sache, auf welche sich das Sinnliche bezieht. *Sacramenta,* sagt Aug. de catechiz. rudibus c. 50, *signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis*

honorari, oder, wie er Ep. 138 sagt, *signa, quae ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur.* Das Sacrament realisirt sich daher dadurch, dass sich das Eine auf das Andere bezieht, das Übersinnliche zum sinnlichen Element hinzutritt, was Augustin in Joh. tract. 80 durch den bekannten Satz ausdrückt: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.* Es ist diess aber nur das Verhältniss des Bilds und der Sache, und das Charakteristische des Sacraments besteht nach Augustin darin, dass es Bildliches enthält. *Si sacramenta,* sagt er Ep. 98, *quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt.* So ist das Sacrament des Brods im Abendmahl *secundum quendam modum* der Leib Christi. Den Ausdruck *sacramentum* bezieht Augustin zunächst auf das Zeichen, Bild.

Über die Nothwendigkeit der Sacramente gibt er die richtige Andeutung, dass es ohne solche äussere Zeichen der Vereinigung keine religiöse Gemeinschaft geben könne, möge sie auf einer wahren oder falschen Religion beruhen. Tract. in Joh. 80. Auch schon die jüdische Religion hatte ihre Sacramente, es gibt nicht blos christliche, sondern auch *prioris populi sacramenta, legis et prophetarum sacramenta.* Das Wesen der Sacramente wird daher durch den Charakter der Religionen bestimmt, als das Wandelbare betrachtete er dabei besonders das äussere Zeichen: *quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta,* sagt er c. Faust. 19, 11. 12, *nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem, verumtamen mutabilia et temporalia.* Daher kann auch die Sache, die das Wesen der Sacramente ist, die göttliche Gnade nicht so an das äussere Zeichen gebunden sein, dass sie ohne dasselbe nicht wirken kann, es sei absurd, zu behaupten, *invisibilem sanctificationem sine visibilibus sacramentis nihil prodesse,* Quaest. in Levit. 3, 84, was jedoch Augustin in Beziehung auf

die Taufe nicht consequent festhielt. Als wesentlichen Vorzug des Christenthums vor dem Judenthum sah er es an, dass es nur wenige, einfache und leicht zu beobachtende Zeichen habe, mit welchen ein klares Bewusstsein dessen, worauf sie sich beziehen, verbunden sei; so nur finde in Beziehung auf die Sacramente keine *carnalis servitus*, sondern die *spiritalis libertas* statt. De doctr. chr. 3, 13. Den dogmatischen Unterschied des neuen und des alten Testaments der Sacramente bestimmte er so: *Sacramenta N. T. dant salutem, sacr. V. T. promiserunt Salvatorem.* Enarr. in Ps. 73.

Was die Zahl der Sacramente betrifft, so wurden Taufe und Abendmahl namentlich von Chrysostomus (Hom. 84 in Joh.) und von Augustin, Serm. 218 mit Beziehung auf Joh. 19, 34 das aus der Seite Jesu geflossene Wasser und Blut, als die wesentlichen Sacramente, als die *sacramenta, quibus formatur ecclesia*, anerkannt. Da aber der Begriff des Sacraments noch nicht näher bestimmt war, und das Wort *sacramentum* an sich eine sehr weite Bedeutung hatte, so wurde Manches ein Sacrament genannt, was mit diesen beiden Hauptsacramenten in einem nähern oder entfernteren Zusammenhang steht. So bezeichnet Augustin mit diesem Ausdruck den Exorcismus, die *exsufflatio* und *renunciatio diaboli* bei der Taufe, das Salz, das den Katechumenen gegeben wurde, ebenso auch alttestamentliche Gebräuche, die Beschneidung, den Sabbath u. s. w. Von Interesse ist hier nur zu wissen, wie sich dieser weitere Begriff des Sacraments zu der spätern Siebenzahl der Sacramente verhält. Wenn schon Cyprian (Ep. 72) die mit der Taufe verbundene Handauflegung neben der Taufe ein Sacrament genannt hatte, so wurde nun schon die dabei zugleich stattfindende Salbung so ausgezeichnet, dass aus ihr ein eigenes Sacrament werden konnte. Der römische Bischof Innocentius bestimmte in einer Decretale vom Jahr 416 ausdrücklich, dass die Salbung der Stirne der dem

Bischof allein zukommende Act sei. *Hoc pontificium solis deberi episcopis, ut vel consignent, vel paracletum spiritum tradant. Presbyteris chrismate baptizatos unguere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non autem frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt spiritum paracletum.* Ep. ad Decent. 6. Diese Salbung und Handauflegung zur Ertheilung des heiligen Geistes nannte man *consignatio,* wofür im Mittelalter der Ausdruck *confirmatio* gewöhnlich wurde. Als Sacrament bezeichnet dieselbe Handlung Augustin, wenn er c. Litt. Petiliani 2, 239 sagt: *sacramentum chrismatis in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est sicut ipse baptismus.* Die Ordination nennt schon Gregor von Nyssa De bapt. Chr. neben Taufe und Abendmahl als eine Handlung, welche dem, der vorher einer von den Vielen war, durch eine unsichtbare Kraft und Gnade die Seele in's Bessere umwandle, und Augustin stellt sie als das *sacramentum dandi baptismum, quod habet, qui ordinatur,* mit dem *sacramentum baptismi* zusammen, wobei auch noch bemerkt wird, *sicut baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum baptismi non amittit, sic etiam ordinatus, si ab unitate recesserit, sacramentum dandi baptismum non amittit* (De bapt. c. Donatistas 1, 2. vgl. c. Ep. Parmen. 2, 30), worin schon enthalten ist, was man später den *character indelebilis* nannte. In derselben Beziehung vergleicht Augustin die Taufe öfters mit dem Zeichen, welches den Soldaten als Merkmal des kaiserlichen Dienstes aufgeprägt wurde, welches unauslöschlich bleibe, und auch denen bleibe, welche dem Dienste untreu wurden, aber dann nur ein Zeugniss gegen sie abgebe (das *stigma militare,* der *character militaris*). So haben wir schon eine Vierzahl von Sacramenten. Aber auch von einem *sacramentum nuptiarum* ist bei Augustin De nupt. et concup. 1, 2 schon die Rede. Nicht blos fünf, sondern sechs Sacramente oder Mysterien zählt der Areopagite auf, De

hier. eccles. c. 2 f. 1. Das μυστήριον des φώτισμα, der Taufe. Die Taufe ist die Gottgeburt, weil sie vom ersten Licht mittheilt, und aller göttlichen Lichtführungen Princip ist, daher mit Recht Erleuchtung, φώτισμα genannt. 2. Die Weihe der Weihen ist die Eucharistie, die vorzugsweise Gemeinschaft (κοινωνία) und Versammlung (σύναξις) heisst, weil die Theilnahme an den andern hierarchischen Symbolen erst durch die göttlichen und vollendenden Geschenke dieser Weihe ihre Vollendung erhält. 3. Auf gleicher Stufe mit der heiligen Weihe der Communion steht die heilige Weihe des Salböles (die τελετὴ μύρου, die Weihe durch Salbung unter Handauflegung), durch welches symbolisch dargestellt wird, dass der urgöttliche Jesus überwesentlich wohlriechend ist, und unser Geistiges durch geistige Mittheilungen mit göttlicher Lust erfüllt. 4. Das μυστήριον der ἱερατικαὶ τελειώσεις, die Weihe der Priester. 5. Das μυστήριον der μοναχικὴ τελείωσις, die Mönchsweihe. 6. Das μυστήριον ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων, eine Salbung mit Öl, welche nicht mit dem sacr. extr. unct. zu verwechseln ist, da sie nicht bei den Sterbenden, sondern bei den Gestorbenen stattfand. Wie bei der heiligen Gottgeburt, vor der göttlichsten Taufe, dem Einzuweihenden der erste Antheil an dem heiligen Symbol gegeben wird, das Öl der Salbung zu den heiligen Kämpfen, so sollte das am Ende auf den Entschlafenen gegossene Öl anzeigen, dass eben diese heiligen Kämpfe der Entschlafene durchgekämpft und vollendet habe. Wie dem Areopagiten seine Hierarchie alles begreift, wodurch das Heilige auf Andere fortgeleitet und der Eine durch den Andern zur Ähnlichkeit und Vereinigung mit Gott hinauf geführt wird, so bilden unter diesen Gesichtspunkt der Hierarchie gestellt, diese sechs Mysterien, was gleichfalls bemerkenswerth ist, einen in sich geschlossenen Cyclus heiliger Handlungen.

Die Lehre von der Kirche.

Wie schon in der ersten Periode ist es auch jetzt ganz besonders die nordafrikanische Kirche, in welcher es zu weiteren Verhandlungen über die Lehre von der Kirche kam. Die Veranlassung dazu gaben die so lange dauernden donatistischen Streitigkeiten. In Karthago war zu Anfang des vierten Jahrhunderts Cäcilian zum Bischof gewählt worden. Eine Partei, welche von ihrem Haupte Donatus den Namen der Donatisten erhielt, verwarf die Wahl und trennte sich von den übrigen Kirchen aus dem Grunde, weil Cäcilian von einem sogenannten Traditor zum Bischof geweiht worden sei. Der Streit, welcher zuerst nur die Wahl Cäcilian's betraf, nahm bald eine dogmatische Wendung, indem es sich um die Frage handelte, ob es mit der Idee der wahren Kirche und dem ihr zukommenden Prädicat der Heiligkeit vereinbar sei, dass auch Unheilige und Lasterhafte in ihr geduldet werden, eine Frage, welche schon früher das novatianische Schisma veranlasst hatte, da sich die Novatianer der Wiederaufnahme der Gefallenen in die Kirche widersetzten. Beide Theile, die Donatisten und die Katholischen, waren darin einverstanden, dass die Kirche die heilige sei; während aber die Donatisten desswegen alle Unheiligen ausgeschlossen wissen wollten, behaupteten die Katholischen, dass durch die Duldung derselben die Heiligkeit der Kirche nicht aufgehoben werde. Der Instanz, dass überhaupt in keiner menschlichen Gesellschaft vollkommene Reinheit der Mitglieder möglich sei, begegneten die Donatisten dadurch, dass sie zwischen bekannter und unbekannter Unheiligkeit unterschieden. Mit notorisch Lasterhaften wenigstens, behaupteten sie, könne man keine Kirchengemeinschaft unterhalten. Nicht einmal diess aber glaubten ihnen ihre Gegner, namentlich Optatus, Bischof von Mileve (welcher eine Schrift von sieben Büchern

gegen die Donatisten schrieb), und Augustin, welcher in diesem Streite gleichfalls eine Hauptrolle spielte, zugeben zu dürfen. Sie erinnerten an die Parabel von dem Acker, auf welchem neben dem guten Samen auch Unkraut wachse, und die Erklärung Matth. 13, 38, die Donatisten beriefen sich aber darauf, dass unter dem Acker der Parabel nicht die Kirche, sondern die Welt zu verstehen sei.

Augustin, welcher in der Kirche am liebsten den Leib Christi sah, unterschied zwischen einem wahren und scheinbaren Leib Christi in der Kirche; die Bösen seien gleichsam die bösen Säfte, die zwar auch im Leibe seien, aber nicht eigentlich dazu gehören. Daher sei das Zusammensein mit den Bösen kein Grund, sich von der Kirche zu trennen. Diese Unterscheidung zwischen einem *corpus Christi verum* und einem *permixtum* oder *simulatum* (De doctr. chr. 3, 32) hätte weiter führen können. Gehört demnach nicht alles, was man in der Kirche sieht, auf gleiche Weise zur wahren Kirche, so kann überhaupt die sichtbare Kirche nicht schlechthin und absolut, sondern nur in relativem Sinne die wahre sein. Allein man wollte, wenn man auch von dem Prädicat der Heiligkeit etwas nachliess, dem Prädicat der Katholicität nichts vergeben; was den Begriff der Heiligkeit der Kirche schwächt, ist doch immer nur ein Accidens an ihr, das ihr substanzielles Wesen nicht ändert, es hindert daher nichts, die Kirche, wie sie in der Wirklichkeit ist, für die wahre zu halten. Die wahre Kirche, behaupteten Optatus und Augustin gegen die Donatisten, kann nur diejenige sein, welche über den ganzen Erdkreis verbreitet, die grösste Gemeinschaft bildet, und durch die ununterbrochene Folge der Bischöfe auf die Apostel zurückgeht [1]). Indem man ohne diesen Begriff, oder vielmehr

---

1) Optat. de schism. Donat. 2, 1. August. de unit. eccl. c. 12. 16. 25. Contra lit. Petil. 2, 108. Contra ep. Parmen. 3, 28.

ohne diese Anschauung der Kirche sogleich den festen Boden der Wirklichkeit zu verlieren glaubte, lag die Unterscheidung zwischen einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche dem ganzen Bewusstsein der Zeit noch fern. Die Substanz der Kirche, wie sie in der Wirklichkeit existirt und der Erscheinung nach ist, ist an sich gut, das Böse in ihr ist nur ein Accidens, das nicht weiter in Betracht kommt. Da man sich aber gleichwohl die künftige überirdische Kirche nicht mit diesem Accidens denken konnte, also doch zugeben musste, dass die Kirche an sich anders sei, als sie in der Gegenwart ist, so beschuldigten die Donatisten ihre Gegner, dass sie zwei Kirchen lehren: *eam ecclesiam, quae nunc habet permixtos malos, alienam esse a regno Dei, ubi non erunt mali spiritus.* Wenn also künftig keine Bösen in der Kirche sind, so gehört es wesentlich zum Begriff der Kirche, dass sie keine Böse in sich hat, und eine Kirche, welche, wie die katholische, die wirkliche, sichtbare, Gute und Böse gemischt in sich hat, kann ebendesswegen nicht die wahre sein. Allein wenn man sich auch die künftige Kirche nicht anders denken konnte, so wurde es doch wieder für unwesentlich erklärt, dass Böse in der Kirche sind, es ist nur eine unwesentliche Differenz verschiedener Zustände, die künftige Kirche verhält sich zur gegenwärtigen nur als *ecclesia nunc aliter tunc aliter futura* [1]). Die Substanz der Kirche ist daher an sich immer dieselbe, was an ihr wechselt, ist ein zufälliges Anderssein. So konnte Augustin über die Substanzialität des Daseins der katholischen Kirche nicht hinwegkommen, so nahe er auch der Unterscheidung einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche kam, wenn er sogar den Satz aufstellte, De unit. eccl. c. 25: *multi sunt in sacramentorum communione cum ecclesia, et tamen jam non sunt in ecclesia.* Ist also auch die *communio sacramenti*

1) Aug. Brevic. collat. c. Donat. 3, 10.

kein Kriterium des Seins in der Kirche: an welches sichtbare Zeichen kann man sich überhaupt halten, wie steht es also überhaupt mit der sichtbaren Kirche?

Noch näher kam Jovinian der Idee der unsichtbaren Kirche, wenn er von der Kirche sagt: „Wir wissen, dass sie als gegründet auf Glaube, Liebe, Hoffnung, unzugänglich und unbezwinglich ist; kein Unreifer ist in ihr, alle sind von Gott belehrt, niemand kann durch Gewalt in sie einbrechen, oder durch List sich einschleichen.“ Kann diess nicht von allen, welche in der äussern Gemeinschaft der Kirche sind, gesagt werden, so bleibt nur übrig, von der äussern Kirche eine innere zu unterscheiden. Nur dieselbe Kirche kann gemeint sein, wenn er von der Kirche weiter sagt: „Die Namen Braut, Schwester, Mutter, und welche andere Namen du sonst meinest, beziehen sich auf die Gemeinde der Einen Kirche, welche nie ohne den Bräutigam, ohne den Bruder, ohne den Sohn ist, sie hat Einen Glauben, und es entstehen in ihr keine Spaltungen durch Irrlehren, sie bleibt immer Jungfrau, wohin das Lamm geht, folgt sie ihm, sie allein kennt das Lied Christi“ [1]). Es fehlt nur der Name, um diese Kirche als die unsichtbare von der sichtbaren zu unterscheiden, welcher man durch die Wassertaufe angehören kann; so lange man aber nicht auch die Geistestaufe empfangen hat, ist man noch nicht wahrhaft in die Kirche eingetreten.

Die Lehre von den letzten Dingen.

Die Vorstellung von dem Mittelzustand wurde dadurch weiter ausgebildet, dass man noch bestimmter, als zuvor schon geschah, den Gebeten und guten Werken die Kraft zuschrieb, diesen die künftige Vergeltung vorbereitenden Zustand zu mildern. Augustin sagt hierüber in dem En-

1) Hieron. c. Jovin. 1, 2. 2, 19.

chir. ad Laur. c. 109: *Tempus, quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis contineri, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna, pro eo, quod sortita est in carne, quod viveret. Neque negandum est, defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium mediatoris offertur, vel eleemosynae in ecclesia fiunt. Sed eis haec prosunt, qui cum viverent, ut haec sibi postea prodesse possent, meruerunt. Est enim quidam vivendi modus, nec tam bonus, ut non requirat ista post mortem, nec tam malus, ut ei non prosint ista post mortem. Est vero talis in bono, ut ista non requirat, et est rursus talis in malo, ut nec his valeat, cum ex hac vita transierit, adjuvari. Quocirca hic omne meritum comparatur, quo possit post hanc vitam relevari quispiam vel gravari.* Vgl. Serm. 172: Es ist kein Zweifel, dass es an sich möglich ist, *suffragari eis, pro quibus orationes non inaniter* (nicht ohne gute Werke, Almosen) *allegantur (ut sit plena remissio, aut certe tolerabilior fiat ipsa damnatio.* Ench. c. 110), *sed talibus, qui ita vixerint ante mortem, ut possint eis haec utilia esse post mortem. Nam qui sine fide, quae per dilectionem operatur, ejusque sacramentis de corporibus exierunt, frustra illis a suis hujusmodi pietatis impenduntur officia.* Den Beweis dafür, dass in jenem Mittelzustand eine solche Milderung stattfinden kann, nahm Augustin aus Matth. 12, 32 und 1 Cor. 3, 13. Aus der erstern Stelle schloss er (Civ. Dei 21, 24), dass es auch nach dem Tode noch eine Vergebung der Sünden gibt, also vor dem Weltgericht, und in der zweiten Stelle verstand er unter denen, welche auf den Grund Heu und Stoppeln bauen, solche, die zwar das Christenthum lieben, aber auch am Irdischen hängen, welchen daher, wenn sie auch Christus nicht verlassen, der Verlust des Irdischen wehe thut; solche werden zwar selig, aber nur *quasi per ignem.* Ench. c. 68. Vgl. C. D. 21, 26. *Tale aliquid,* fährt er fort

Ench. a. a. O., *etiam post hanc vitam fieri, incredibile non est, et utrum ita sit, quaeri potest. Et aut inveniri aut latere nonnullos fideles per ignem quendam purgatorium, quanto magis minusque bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari.* Vgl. ad Dulcit. quaest. 1, 13. Es gibt also auch nach dem Tode noch eine Reinigung und zwar durch Feuer. Von einem Reinigungsfeuer dieser Art ist auch bei andern Kirchenlehrern die Rede, wie z. B. Cyrill von Jerusalem Cat. 15 von einem πῦρ δοκιμαστικὸν τῶν ἀνθρώπων spricht, nur scheint man sich dasselbe immer auch noch mit dem Feuer des Weltendes und Weltgerichts zusammengedacht zu haben, wie Augustin selbst De civ. Dei 20, 25 von *poenae quaedam quorundam purgatoriae in illo judicio* spricht. Aber schon Cäsarius von Arles, Hom. 8, 3, beschreibt das Feuer, von welchem der Apostel 1 Cor. 3, 13 spricht, als ein solches, durch welches die, die noch geringere ungebüsste Sünden haben, *longo tempore cruciandi sunt, ut ad vitam aeternam sine macula et ruga perveniant,* während die, die schwerere Sünden begangen haben, *non per purgatorium ignem transire merebuntur ad vitam, sed aeterno incendio praecipitabuntur ad mortem.* Hier ist nun schon die Vorstellung, welche Augustin noch zweifelnd und fragweise vorträgt, bestimmter aufgefasst und fortgebildet zu der Vorstellung von einem dem Feuer der Hölle vorangehenden *ignis purgatorius.*

Was die Lehre von der Auferstehung betrifft, so war zwar der Chiliasmus, mit welchem früher diese Lehre zusammenhieng, verschwunden, um so mehr aber drang man jetzt auf die Identität des künftigen Körpers mit dem gegenwärtigen. Am meisten näherte sich der reinern alexandrinischen Vorstellung Gregor von Nyssa, nach dessen Ansicht die Auferstehung zwar denselben Leib wieder herstellen wird, aber in schönerer Gestalt, weil es ein gar zu trauriger Anblick wäre, wenn jeder ebenso auferstehen würde, wie er das Leben

verlassen hat. Desswegen wird aber doch der Auferstehende derselbe sein mit dem Gestorbenen. Gregor erinnert an die Ähnlichkeit des menschlichen Lebens mit einem Strom, welcher durch Ab- und Zufluss sich beständig verändere und doch immer derselbe bleibe. Ebenso sei es mit unserm Leib. Gregor betrachtete die Auferstehung eigentlich als eine Wiederherstellung unserer Natur zu ihrem ursprünglichen Zustand (die ἀνάστασις ist ihm ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις). In jenem ersten Leben, wie es Gott schuf, sei wahrscheinlich weder Alter noch Kindheit, keine Krankheit noch anderes dergleichen gewesen, sondern die menschliche Natur habe, ehe sie in die Sünde fiel, etwas Göttliches gehabt. Wie alle jene Mängel erst mit der Sünde gekommen seien, so werden sie auch in einem unsündlichen Leben wieder hinwegfallen. Die sinnlichen Werkzeuge des Körpers werden zwar nicht fehlen, aber nur, weil sonst nichts übrig bliebe, was die Substanz des Körpers ausmachte. De anima et resurr. [1]). Auch Gregor von Nazianz setzte das Wesen der künftigen Seligkeit in die Befreiung von den Fesseln des Körpers. Or. 19. Augustin hob zwar früher noch den Unterschied des Auferstehungsleibs vom jetzigen hervor; es werde *illo tempore immutationis angelicae* nicht mehr *caro et sanguis* sein, sondern nur *corpus. Omnis enim caro etiam corpus, non autem omne corpus etiam caro* (De fide et symb. c. 10); später aber drang auch er sehr auf die Identität. Gott werde dieselbe Materie und Masse des Körpers wieder herstellen, wohin auch seine Bestandtheile gekommen sein mögen. Nur darauf komme es nicht an, *utrum capilli ad capillos redeant, et ungues ad ungues,* weil es sich doch nicht gut ausnehmen möchte, *si capillis redit, quod tam crebra tonsura detraxit, si unguibus, quod toties demsit exsectio.* Die

1) Opp. T. III. S. 247 f.

Haare werden hergestellt, weil sie alle gezählt seien, aber nur soweit es ohne Unförmlichkeit geschehen könne. Man müsse Gott dabei als einen Schöpfer betrachten, welcher eine zerschmolzene oder zertrümmerte Bildsäule aus derselben Quantität der Materie herstelle, ohne darauf zu sehen, zu welchem Gliede gerade jede Partikel komme. Auch darüber wollte er nicht streiten, ob alle mit derselben Grösse und Leibesgestalt, etwa der des dreissigsten Jahres, auferstehen, oder Kinder als Kinder, Greise als Greise, wenn man nur alle Mängel fern halte und auch den Unterschied der Geschlechter fortbestehen lasse, denn das sei überhaupt *in consilio creatoris, ut in effigie sua cujusque proprietas et discernibilis similitudo servetur.* Ench. ad Laur. c. 88 f. De civit. Dei 22, 17 f. Noch materieller bestand Hieronymus in seinem antiorigenistischen Eifer auf der Herstellung desselben Körpers mit allen seinen Gliedern, mit Blut und Knochen, Zähnen und Haaren, und dem Unterschied der Geschlechter, oder auf der *resurrectio* nicht blos *hujus corporis,* sondern *hujus carnis.* Adv. errores Joh. Hieros. ad Pammach. c. 30 [1]). Aus der Lehre der aristotelischen Philosophie von der Zusammengehörigkeit der Form und Materie ist es zu erklären, dass Joh. Philoponus eine völlige Vernichtung und eine neue Schöpfung der Körper behauptete, und insofern, wie Photius Cod. 21 sagt, die Auferstehung läugnete. Gegen ihn und seine Partei unter den Monophysiten vertheidigte der Bischof Konon von Tarsus, von welchem die Kononiten den Namen haben, die gewöhnliche Auferstehungslehre, dass nur die Form, nicht aber die Materie untergehe, und die Form vollkommener wieder hergestellt werde. Timotheus de recept. haer. [2])

In der Lehre von der künftigen Seligkeit, in deren

1) Opp. ed. Vallars. Venet. 1767. 2, 1. S. 407 f.

2) Walch, Ketzerhist. VIII. S. 762 ff.

Beschreibung sich gleichfalls die Verschiedenheit der Richtungen und Individualitäten kund gibt, spricht sich der Platonismus eines Gregors von Nazianz darin aus, dass er die Seligkeit in die vollkommene Erkenntniss Gottes setzt, welche aus der nähern Verbindung mit Gott folgt. Die Gerechten empfange ein unaussprechliches Licht und die Anschauung (oder Betrachtung, θεωρία) der heiligen und königlichen Dreieinigkeit, welche jetzt heller und reiner in ihre Seelen leuchte, und sich ganz mit dem ganzen Geist vereinige. In dieses unmittelbare Verhältniss des Geistes zu dem geistigen Wesen Gottes, bei welchem demnach auch die sonst fixirte Wiedervereinigung der Seele mit dem Körper kein besonderes Moment sein kann, wollte Gregor von Nazianz, wie er ausdrücklich sagt, Or. 16, 9, das Himmelreich oder die künftige Seligkeit allein wesentlich gesetzt wissen. Repräsentirt uns Gregor die platonisch-origenistische Ansicht, so sehen wir dagegen in Augustin den Conflict der platonischen und der christlichen Ansicht. Nach Augustin ist die Seligkeit als die wirkliche Aufnahme der Erwählten und Seligen in die *civitas Dei* und ihre dadurch vermittelte Einheit mit Gott zu denken, aber es entsteht dabei die Frage, wie der durch die Auferstehung wiederhergestellte materielle Körper eine reelle Stelle in der *civitas Dei* finden kann, und Augustin vertheidigt daher das Interesse der christlichen Ansicht von dem Verhältniss des Leibs zur Seele, oder der Materie zum Geist gegen den platonischen Idealismus, und namentlich gegen die Behauptung des Porphyrius: *ut beata sit anima, corpus omne fugiendum esse.* De civ. Dei 22, 16. 26. 13, 17 f. Die Hauptpunkte sind, dass es kein Widerspruch sei, einen irdischen Körper auch im Himmel anzunehmen, dass dasselbe Band, das hier Seele und Leib zur Einheit verknüpfe, sie auch künftig verknüpfen könne, und zwar um so besser, je geistiger und lebendiger der künftige Leib sein werde, dass es

daher nur darauf ankomme, aus dem künftigen Leibe alles Vergängliche, alles Hemmende und Träge der Materie hinweg zu denken; wie die Seele durch die Sünde fleischlich geworden sei, so werde hinwiederum der Leib durch die Aufhebung der Sünde und des Todes geistig, aber auch das vergeistigte Fleisch sei gleichwohl wahres und wirkliches Fleisch. Diese Möglichkeit eines ewigen Zusammenseins von Seele und Leib, von Geist und Fleisch in denselben Individuen wird jedoch von Augustin nur behauptet, und die Nothwendigkeit der Sache, die um so weniger einzusehen ist, wenn man bedenkt, welche krasse Vorstellung Augustin von der Identität des künftigen Leibs mit dem jetzigen hatte, auf keine Weise weder aus der Idee Gottes, noch aus dem Verhältniss des Menschen zu Gott nachgewiesen. Speculativer ist der Gedanke, dass die höchste Thätigkeit und seligste Ruhe der Erwählten die Anschauung Gottes sei. Denn, was ist diese Anschauung Gottes anders, als die Einheit des subjectiven Bewusstseins mit dem dasselbe erfüllenden absoluten Inhalt, dasselbe auf der Seite des endlichen, zu seiner Unendlichkeit sich erhebenden Subjects, was auf der Seite Gottes seine in der *civitas Dei* sich reflectirende absolute Selbstanschauung ist? Diese speculative Idee liegt in der Anschauung Gottes, da nach Augustin die *civitas Dei* selbst der Reflex Gottes ist. Augustin wirft dabei, da nun doch der Leib auch zur *civitas Dei* gehört, die ächt scholastischen Fragen auf, ob die Seligen Gott mit geschlossenen oder offenen Augen sehen, und wenn ohne Zweifel mit geschlossenen, ob auch mit offenen leiblichen? Die Antwort ist, dass Gott leiblich und geistig, wenn auch nicht unmittelbar, doch mittelbar in allen der Anschauung sich darbietenden Personen und Gegenständen gesehen werde. De civ. Dei 22, 29. Durch die Auctorität Augustins wurde es nun die stehende dogmatische Bestim-

mung, dass die künftige Seligkeit wesentlich in die Anschauung Gottes zu setzen ist.

Dass es Stufen der Seligkeit gebe, war allgemein angenommen. Gregor von Nazianz begründet diess so Or. 14, 5: Wie es verschiedene Lebensweisen gebe, διάφοροι βίων αἱρέσεις, so gebe es auch nach Joh. 14, 2 verschiedene Wohnungen. Auch Augustin nahm solche Stufen an De civ. Dei 22, 30. Worin sie bestehen, könne man freilich nicht sagen, *quod tamen futuri sint, non est ambigendum.* Allein bei dem gänzlichen Mangel an Neid geschehe dann auch der Seligkeit derer, die nicht so hoch gestellt seien, kein Abbruch. *Sic itaque habebit donum alius alio minus, ut hoc quoque donum habeat, ne velit amplius.* Eine Ausnahme machte hierin nur Jovinian, welcher sich darauf berief, dass im alten und neuen Testament nur der Eine Gegensatz sei zwischen dem, was zum Volk Gottes gehört und was nicht. Die Stellen, die man ihm entgegen hielt, erklärte er anders. In der Parabel vom Sämann, behauptete er, sei nur der Gegensatz zwischen dem guten und schlechten Boden festzuhalten, alles andere gehöre nur zur Ausmalung des Bildes. Auch die Stelle Joh. 14, 2 erklärte er auf eigene Weise. Hieron. c. Jov. 2.

Die ewige Dauer der Strafen der Verdammten war stehende Lehre der Kirche, und sie musste als solche noch mehr durch das augustinische System, zu welchem sie wesentlich gehört, befestigt werden; aus Augustin selbst aber ist zu sehen, welchen Anstoss viele an dieser harten Lehre nahmen. *Frustra nonnulli,* sagt Augustin im Enchir. ad Laur. c. 112, *immo quam plurimi aeternam damnatorum poenam et cruciatus sine intermissione perpetuos humano miserantur affectu, atque ita esse non credunt, non quidem scripturis adversando divinis, sed pro suo motu dura quaeque molliendo et in leniorem flectendo sententiam, quae putant in eis terribilius esse dicta, quam verius. Non enim obliviscetur, inquiunt, misereri*

Deus, aut continebit in ira sua miserationes suas. Zur Begründung der kirchlichen Lehre bemerkt Augustin, dass man ebenso ein *supplicium aeternum* anzunehmen habe, wie man eine *vita aeterna* annehme, und vermöge dieses Gegensatzes erhalte das Wort αἰώνιος, das allerdings an sich nicht schlechthin von absoluter Ewigkeit zu verstehen sei, seine bestimmtere Bedeutung. Nur dadurch wurde diese Lehre gemildert, dass man Grade der Verdammung annahm (Augustin De civ. Dei 21, 16), und den *ignis purgatorius* in dem Mittelzustand zwischen dem Tod und der Auferstehung als das wirksamste Mittel betrachtete, dem Feuer der Hölle zu entgehen. Hieronymus scheint hierin sogar soweit gegangen zu sein, dass er bei allen Sündern und Gottlosen, wofern sie nur Christen seien, eine von den Strafen der ewigen Verdammniss befreiende Reinigung annahm. Er sagt wenigstens in seinem Comment. in Jes. c. 66: *sicut diaboli et omnium negatorum et impiorum, qui dixerunt in corde suo: non est Deus, credimus aeterna tormenta, sic peccatorum et impiorum, et tamen Christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et mixtam clementiae sententiam.* Ohne Zweifel geschah es im Gegensatz gegen die zu milde Ansicht, die man schon damals von diesem Mittelzustand hatte, dass Pelagius, dessen strenge sittliche Grundsätze eine solche Milderung, welche zuletzt auf eine völlige Läugnung der Höllenstrafen führen musste, nicht zuliessen, auf der Synode zu Diospolis erklärte, *in die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed aeternis eos ignibus esse exurendos, et si quis aliter credit, Origenista est* [1]). In der Lehre des Origenes sah auch Augustin ein Extrem, von welchem man sich nur durch die Lehre von der Ewigkeit der künftigen Strafen fern halten könne. Wie er alle aus der Idee

1) August. De gest. Pelag. c. 3.

der Gerechtigkeit erhobenen Einwendungen durch die Erinnerung an die alle Begriffe übersteigende intensive Grösse der Sünde niederschlug, so schien ihm auch von der Idee der göttlichen Barmherzigkeit aus nicht gegen, sondern nur für sie argumentirt werden zu können. Sobald man von der Idee der göttlichen Barmherzigkeit ausgehe, sei kein Grund vorhanden, sie auf die bösen Menschen zu beschränken, und nicht zugleich auf die bösen Geister auszudehnen. Da nun aber die Annahme einer endlichen Erlösung und Beseligung des Teufels und der Dämonen mit dem klaren Buchstaben der Schrift in offenbarem Widerspruch stehe, so könne diese Annahme auch bei den bösen Menschen nicht stattfinden, und die ewige Dauer ihrer Strafe müsse daher eine feststehende unverrückbare Lehre bleiben (De civ. Dei 21, 17—23).

Gleichwohl hat die Lehre des Origenes noch nicht alle Freunde und Anhänger verloren. Über Didymus, der gewöhnlich auch hierin als Origenist betrachtet wird, liegt kein bestimmteres Zeugniss vor, deutlicher aber hat sich hierüber Gregor von Nyssa ausgesprochen, sowohl in der Or. cat. 8 und 35, als auch in dem λόγος περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως [1]), wo die Hauptideen folgende sind: Die Seele wird zu Gott hingezogen, weil sie mit Gott verwandt ist, und Gott muss alles, was ihm gehört, in letzter Beziehung schlechthin erhalten werden. Nicht aus Zorn wegen eines bösen Lebens kann schmerzbringende Veranstaltungen der Gott getroffen haben, der alles aufnimmt und an sich zieht, was um seiner willen in's Dasein kam, sondern in besserer Absicht zieht er die Seelen zu sich, als die Urquelle aller Seligkeit. Gottes Gericht beabsichtigt nicht Qual, sondern die Scheidung des Guten vom Bösen, die nicht ohne Schmerzen geschieht. Einst muss das Böse gänzlich aus der Natur hinweggenommen wer-

1) Opp. T. III. S. 181 f.

den. Für das gegenwärtige Leben ist die Tugend das Heilmittel der Seele, bleibt sie aber hier ungebessert, so bleibt die Heilung für das künftige Leben übrig. Diejenigen, welche in diesem Leben nicht durch das Taufbad gereinigt werden, müssen ihre Reinigung durch Feuer erhalten. Selbst dem Teufel, dem Urheber des Bösen, wird die Erlösung wohlthätig sein. Ist alles Unächte und Fremdartige seiner Nahrung beraubt und vernichtet, so wird auch bei den Gottlosen die Natur gute Nahrung finden, zur schönen Frucht aufwachsen und das anfängliche Bild Gottes wieder erlangen: zuletzt werden alle Creaturen Gott dienen. Diess sind wesentlich die Ideen des Origenes, besonders über den pädagogischen Zweck der Strafe. Bei Gregor von Nazianz finden sich nur schwächere Andeutungen (Or. 39, 19. 40, 36). Dagegen stehen hier auf der Seite des Origenes die sonst nicht mit ihm zusammenstimmenden Lehrer der antiochenischen Kirche, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, der erstere in einer Schrift über die Menschwerdung Gottes (περὶ οἰκονομίας), der letztere in seinem Commentar über die Evangelien [1]). Beide gründen ihren Widerspruch gegen die Ewigkeit der Strafen auf ihr Missverhältniss mit den begangenen Sünden, die göttliche Barmherzigkeit, und die Zwecklosigkeit der Auferstehung der Bösen, wenn sie nur Strafen ohne Besserung leiden sollten. Um so mehr Grund hatte man, über Origenes hauptsächlich wegen seiner Lehre von einer Wiederbringung aller Dinge das schon erwähnte Verdammungsurtheil in unserer Periode auszusprechen.

1) Assemanni Bibl. orient. T. III. P. 1. S. 323 f. Photius, Bibl. cod. 81. Vgl. Neander, Dogmengesch., herausg. von Jacobi. 1. S. 434.

Register.

A.

Abel 76.
Abendmahl 410 ff.
Ablass 402.
Abulpharadsch 35.
Acacius von Cäsarea 147. 151.
Acacius von Melitene 249.
Acacius von Konstantinopel 269 ff.
Addas 36.
Adimantus 37.
Adrumetum 359. 361.
Ägypten 41. 147. 202. Lehrweise 51. Bischöfe 244. 260 f. Mönche daselbst 18 f. 46. 107. 147. 236. Manichäer 36 f. Ägyptische und syrische Kirche 255. 266. Monophysiten 267. 269. 271. 277.
Äthiopien 277.
Aëtius 104. 106. 147. 151. 154. 159 f.
Afrika, Kirche 27. 37 f. 59. 152. 196. 273. 275. 297. 359. 409. 413. 428. Bischöfe 299 ff. 374.
Agnoëten 281.
Akephaler 270.
Aktisteten 281.
Alarich 297.
Alexander von Hierapolis 251.
Alexander von Lykopolis 37.
Alexander von Konstantinopel 140.
Alexander von Alexandrien 156.
Alexandrien 16. 19. 41. 44. 50. 52. 140. 145. 202. 271. 280. Katechetenschule 16. Alexandrinische Theologie 9 ff. 13. 22. 24. 43. 47. 51. 55. 227. 233. 266. 388 f. 433. Kirchenlehrer 40 ff. Kirche 236.
Allegorische Interpretation 11. 24. 47. 71.
Altes Testament 12. 22. 30 f. 52. 58. 67. 70 ff. 80. 84 f. 88. 94. 412. 425. Theophanien 193. Alttestamentliche Religion vor dem Judenthum 73.
Ambrosius von Mailand 39. 56 f. 59. 191. 293 f. 323 f. 411.
Amphilochius 420. 422.
Anastasius, Kaiser 270. 279.
Anastasius, Presbyter 234.
Anastasius von Antiochien 280.
Anatolius, Patriarch 262 f.
Anomöer 52. 159.
Anthimus, Patriarch 271.
Anthropologie 14 f. 26.
Anthropomorphiten 18. 103. 106 f.
Antiochenische Schule und Theologie 10 ff. 22. 24. 49 ff. 90. 227 f. 233. 235. 239. 249. 255. 266. 389. Kirche 87. 234.
Antiochien 50. 57. 147 f. 154. Monophysiten 268. 271.
Aphthartodoketismus 276. 280.
Apokalypse 87.
Apokryphen 85.
Apollinaris, die beiden, 54.
Apollinaris, Bischof von Laodicea 42. 46. 57. Griechische Bildung 22. Platonismus 24. Traducianis-

mus 286. Christologie 212 ff. 241 f. 258. 272. 282. 394. Apollinaristen 52.
Apologetik 2. 39. 40. 48. 52. 66 ff.
Apostel 88. 429.
Apostolische Constitutionen 23. Tradition 92.
Aquileja, Metropole 276.
Arabien, Manichäer 37.
Arcadius, Kaiser 50.
Archelaus, Bischof von Kaskar 33. 37.
Arianer 17. 42. 59. 138. 145. 147. 164. 185. 423. Haltungslosigkeit 152 f. Vorliebe für Aristoteles 25. 106. Lehre von Gott 103 f. 106. Heil. Geist 187 f. 190. 204.
Arianischer Streit 4. 10. 13. 56. 139 ff. 191. 208. Lehrbegriff 56. 104. 155 ff. 208 f. 390. 423. Arianismus 8. 11. 17. 100. 106. 138. 152 ff. 157 ff. 169. 178. 207. 241. Seine Bekämpfung 41 f. 182. 206. 284. Unterdrückung und Fortdauer bei den germanischen Völkern 152. 207. 284.
Aristoteles 24 f. 52 f. 106. 197 f. 201. 435.
Arius 95. 104. 138 ff. 155. Sein Tod 141.
Armenien 277. 279.
Arnobius 64.
Ascese 399 f.
Askusnages 197. 202.
Athanasius, Schüler des Askusnages 202.
Athanasius 41 ff. 44. 138 ff. 154 f. 182. 196. 390. Verdammung und Verbannung 146. Rückkehr 151. 191. Als Apologete 66. 70. 74; über den Kanon 84; Synopsis 87; über Tradition 95. Richtung seiner Theorie 9. 174. 226. Beweis für's Dasein Gottes 112. Lehrbegriff 162 ff. 191. Heil. Geist 188 f. 390. Christologie 209 ff. 226. 233. Erlösung 381. 385 f. 390. 392. Anthropologie 287 f. 289. Abendmahl 415. Athanasius und Marcellus 185.
Athen 43 f. 55.
Audianer 103. 107.
Audius 107.
Auferstehung 24. 53. 84. 377. 386. 405. 433 ff.
Augustin, Leben und Schriften 58 ff. 275. 298 f. 301. 303. 307 f. 327. 331. 334. 338 f. 359 f. 361 f. 369 f. 371. 373 f. 376. 402. 422. Briefe 362. Bedeutung und Entwicklungsgang 25 ff. 56. Gegen die Manichäer 37. 115. 121. 294 f. 322; Donatisten 429 f. Über classische Bildung 22 f.; Heidenthum 346. Als Apologete in der Schrift de civitate Dei 66. 74 ff. 125 f. Idee der civitas Dei 436 f. Grundsätze in Betreff der Häretiker 39. System der Theologie 39 f. 59. 396. Über heidnische und christliche Weissagungen 81 f.; christliche und vorchristliche Tugend 344 ff. Wunder 82 f. Kanon 85. 87. Inspiration 88 f. Tradition 91. Gottesbegriff 107 ff. 115. Beweis für's Dasein Gottes 112 ff. Trinität 191 ff. 206 f. Lehre von der Welt und Schöpfung 116 ff. Vorsehung 125 f. Engel 128. 130 ff. Dämonen 134. Fall der Engel 135 ff. Das Böse 137. 295. 321 f. Freiheit 110. 136. 327 ff. 350. 356 ff. 373. Christologie 77. 134. 319. 382. Anthropologie 283 f. 287. Traducianismus 285 f. 309. Urzustand 288 ff. Lehre von der Sünde 285. 287.

292. 294 f. 313 ff. 321. 371. 403. Gnade 108. 304. 340 ff. 395. Glaube, Rechtfertigung, Liebe, Werke 296. 342 ff. 396 ff. 407. Prädestination 96. 108. 296. 348. 349 f. 369. 371. 373. 391. Erlösung 378. 381 f. Busse 402. Taufe 406 f. 424 f. 426. Kindertaufe und Erbsünde 285 f. 319. 403. 409. Ehe 320 f. Abendmahl 413 f. 420 f. Sacrament 423 ff. Kirche 429 f. Eschatologie 431 f. 434 ff. Schicksal der Heiden 406. Augustin und Pelagius 304. 329 f. 340 f. 342 f. 346. 357 f. 398. Augustin und Theodor von Mopsuestia 377. S. Origenes.
Aurelius 297.
Auxentius von Mailand 56 f.

B.

Babäus 278.
Bahram 34.
Barsumas, Abt 260.
Barsumas von Nisibis 278.
Basiliskus 268.
Basilius M. 17. 43 f. 154. 422; griechische Bildung 22. 24. 44; über Dogma und Kerygma 92 f. Tradition und Schrift 95. Wesen Gottes 100 f. Eigenschaften 111. Schöpfung 116. Trinität 174 f. Heil. Geist 93. 188 f. 205.
Basilius von Ancyra 148 ff. 154. 180.
Baumgarten-Crusius 24. 54 f. 265.
Beschneidung 408. 425.
Bischöfe 6. 45. 426. 429.
Böse, Begriff 29. 115. 122 ff. 136. 295. 321. 377.
Boëthius 25. 114. 195.
Bonifacius II. 375.
Buddas 36.
Buddhaismus 35.
Burgunder 152.
Busse, kirchliche 401 f.
Byzantinischer Hof s. Constantinopel.

C.

Cäcilian 428.
Cäsarius von Arles 375. 398. 433.
Cäsarius, Mönch 413.
Candidian 244.
Cappadozien, seine Kirchenlehrer 16 f. 24. 43.
Carthago 27. 297. 361. 428.
Cassianus, Joh. 63. 65. 361 ff. 372.
Celsus 66.
Chaldäische Christen 278.
Chiliasmus 433.
Chondemir 34.
Chosroës 277.
Christenthum, religionsgeschichtliche Stellung 70 ff. 74 ff. 78 ff. Sein Wesen 304 f. 423.
Christlich-religiöse Richtung 9 f. 13 f. 21. 163. 167 f.
Christologie 6 ff. 13 ff. 47. 186. 208 ff. Homousie und Gottheit Christi 6 f. 42. 95. 100. 163 ff. 178. 182. 193 f. 207. 257. 269. Homousianer 154. Zeugung aus dem Wesen Gottes 119. 155. 159. 166. 180. 207. 248. Ewigkeit 170. Ähnlichkeit mit dem Vater 149 f. 154. 161. 180 f. Unähnlichkeit 159. Der Sohn als Geschöpf 155 ff. 166. 169. 208; durch den Willen des Vaters gezeugt 160. Christus als Princip der Einheit Gottes und des Menschen 168. 213 ff. 221. 391 f. Verhältniss der beiden Naturen 6. 10 f. 13 f. 51. 212 f. 223 f. 233. 242. 248 f. 256. 258 f. 262 f. 265 f. 389 f. 392. 415 f. Einheit der Natur 226. 239. 249.

257. 260. 272. 280 f. Natur und Hypostase 197 f. 223. 239. 249. Menschliche Seele 208 f. 212. 230. Unsündlichkeit 218. 230. 319. Nichtwissen 241. 244. 281. Leib Christi 280 f. 422. S. Abendmahl. Christologie und Abendmahlslehre 415 f. Leiden Christi 7. 36. 51. 269. 388 ff. Tod Christi und Teufel 379 f. Opfertod 420. Beispiel Christi 339. Auferstehung 394 f. Christologie der Manichäer 36. Christus bei Augustin de civitate Dei 77.
Chrysaphius 259. 261.
Chrysostomus, Joh., Patriarch von Constantinopel 19. 22. 50 f. 63. 282. 288. 291 f. 362. 399; über Inspiration 89 f. Freiheit und Gnade 323. Erlösung 389. Abendmahl 410 f. 413. 421. Sacramente 425.
Cicero 23. 27.
Classische Bildung der Kirchenlehrer 22 ff.
Claudianus Mamertus 284.
Clemens von Alexandrien 9. 16.
Cölestin, römischer Bischof 237. 244. 253. 303. 369.
Cölestius 296 ff. 303. 307. 311 f. 326. 333. 338.
Consecration 419.
Constans 142. 144 f. 179.
Constantin 4 f. 139. 142. 153. Constantin II. 140. 142.
Constantinopel 43. 44 f. 57. 63. 374. Kirche 50. 87. 234. 236. 279. Hof 5. 19. 21. 139 ff. 149. 237. 244. 263. 303.
Constantius 43. 56. 142. 144 ff. 153 f.
Cyprian 425.
Cyrill von Jerusalem 39. 49. 60. 289; als Apologete 66. 69 f.; über Manichäer 37, Kanon 84, Apokalypse 87, Semiarianer 181. Lehre von der Erlösung 388. Salbung 409. Abendmahl 411 f. 422 f. Opfergebete 421. Reinigungsfeuer 433.
Cyrill von Alexandrien 47 f. 51. 206. 236 ff. 258. 265 f. 272. 284. 388 f. 394. Anathematismen 238. 241. 248. 269. Vergleich mit den Orientalen 248 ff. 272. 279. Abendmahl 416 f.

D.

Dämonen 71. 81. 84. 440.
Dalläus 54.
Dalmatius, Archimandrit 246. 256.
Damasus, römischer Bischof 189. 191.
Damianus 203.
De vocatione omnium gentium 370.
Demetrius 61.
Dialektik 25. 53. 106. 159. 201.
Didymus 16. 282 f. 391. 440.
Diocletian 38.
Diodor von Tarsus 11 f. 49. 288. Beweis für's Dasein Gottes 112. Christologie 228. 255. Eschatologie 441.
Dionysius von Alexandrien 42.
Dionysius Areopagita 53; über Wesen und Erkenntniss Gottes 101 f.; das Böse 124 f. Engel 128. 133 f. Christologie 133. Sacramente 426 f.
Dionysius von Mailand 146.
Dioskur 256. 259 ff. 265. 267.
Dogma, seine Entwicklung 1 ff. 6 ff. 21. 25 f. 39. 90 f. 92 f. Identität 95 f. Dogmatische Gegensätze und Streitigkeiten 6 ff. 96. 138. Dogma und Kerygma 92 ff.
Dogmatik, abendländische 32. 40.
Doketismus 14. 211. 223. 225. 227. 241. 244. 258. 390. 401.

Domnus, Patriarch 256. 260.
Donatus und Donatisten 32. 59. 428.
Dreicapitelstreit 21. 273 ff.
Dualismus 35 f. 37. 115 f.

E.

Ebenbild Gottes 107. 287 ff.
Edessa 277 f.
Engel 76 f. 128 ff.
Engelhardt 54.
Ephesus 297. S. Synode.
Epiphanius 46 f. 160. 178. 181. 288; über Manichäer 37; Audianer 107; Athanasius 41. Gegner des Origenes 18 f.
Erlösung, Lehre von der, 7. 29. 373. 377. 378 ff.; der Manichäer 36.
Eschatologie 77. 431 ff.
Eucharistie 92. 410 f.
Eudokia 237. 261.
Eudoxia 19.
Eudoxius von Germanicia 147. 149. 151. 154.
Eugenius 202 f.
Eulogius von Cäsarea 298.
Eunomius 8. 43. 45 f. 147. 151. 155. 159 ff. 286. 423. Lehre von Gott 104 f. 106. Heil. Geist 187.
Eusebius von Cäsarea 16 f. 48 f. 182. 185; im arianischen Streit 140. 142. 181; als Apologete 66. 71 f.; über Weissagungen 80 f.; über griechische Philosophie 22. 24; Manichäer 37. Kanon des neuen Testaments 85 ff. 91. Inspiration 89. Engel 136. Erlösung 388. Eusebianer 142. 144. 147.
Eusebius von Emesa 11.
Eusebius von Doryleum 256. 260.
Eusebius von Nicomedien 139 f. 156.
Eusebius von Vercelli 146.
Eustathius von Sebaste 149. 187.
Eutropius 50.
Eutyches 51. 256 ff. 265. 269. Eutychianischer Streit 62. 256 ff.
Eutychius, Patriarch 275. 280.
Evagrius 252.
Exegese 11 f. 50. 52. 56. 64.
Exorcismus 409. 425.

F.

Facundus, Bischof von Hermiane 274.
Faustus 64. 283 f. 372 f. 374.
Felix, Manichäer 37.
Felix II. 270.
Feuer der Reinigung 432 f. 441.
Flavian, Patriarch 256. 259 f.
Formula μακρόστιχος 179.
Fortunatus, Manichäer 37.
Fritzsche 12. 395.
Fulgentius von Ruspe 65. 374.
Fulgentius Ferrandus 273.

G.

Gajaniten 280.
Gallien, südliches 96. Gegner und Verehrer Augustin's 362. Pelagianer und Semipelagianer 369. Bischöfe 369.
Gass 53.
Gebete für Gestorbene 421 f. 431 f.
Geffcken 63. 362. 370.
Geist, heiliger 88 ff. 94. 186 ff. 204 ff. 341. 375. 416. 426. Gottheit 92. 100. 190; bei Athanasius 42. 188 f. 205.
Gelasius I. 85. 415.
Gennadius 65. 283. 373.
Georgius von Cappadocien 147.
Georgius von Laodicea 148 ff. 154. 180.
Gesetz, mosaisches 69. 88. Gesetz und Gnade 333.
Gieseler 264.
Glaube 371 ff. 395 ff. Glaube und

Wissen 31 f. Stellvertretender Glaube 407.
Gnade, Lehre von der, 7. 26. 29. 40. 331 ff. Absoluter Gnadenstand 401.
Gnosticismus 3. 27. 33. 35. 39.
Gott, Lehre von, 39. 100 ff. Ungezeugtheit 160. Wesen und Wille Gottes 162. 164. Körper Gottes 107. Gott und das Böse 123 ff. 373.
Gratian 151.
Griechische Bildung 2. 17. 22 f. 61. Götter 68. Philosophie 72.
Gregor von Alexandrien 142. 145.
Gregor von Nazianz 16 f. 43. 44 f. 57. 154; griechische Bildung 22. 24; über die Hauptsache der Theologie 7; den Kanon 84. 87. Lehre von Gott 105. 112. Engel 130. 132. Logoslehre 22. Trinität 94. 175 ff. Heiliger Geist 186 f. 189. Christologie 218 f. 223. 226. 394. Anthropologie 284. Freiheit und Gnade 323. Erlösung 381. 383 f. 394. Taufe 406. 408. Abendmahl 413. 420. Seligkeit 434. 436. 438. 441.
Gregor von Nyssa 17. 39. 45 f. 60. 105. 154; griechische Bildung 22. 24; über den Kanon 87. Trinität 176 f. Heiliger Geist 205. Christologie 218 f. 223 ff. 381. 393. Anthropologie 282. 284. 287 f. Sünde 292 f. Gnade 323. Erlösung 379 f. 392 f. Abendmahl 417 ff. Sacramente 426. Auferstehung 433 f. Apokatastasis 440 f.

H.

Häresen 46 f. 371.
Häretiker 77. Todesstrafe 38.
Handauflegung 425 f. 427.
Hefele 65. 264.
Heidenthum und Christenthum 2. 4. 66 ff. 78 ff. Heidnische Ideen im Christenthum 30 f. 422.
Helladius von Tarsus 252.
Hermas 36. 86.
Heros von Arles 298. 300.
Hierarchie 6. 54. 128 ff. 133 f. 423. 427.
Hierocles 49.
Hieronymus 57 f. 61 f. 297 f. 361. 376; über die Classiker 23. Kanon 85. 87. Inspiration 89 f. Vorsehung 128. Pneuma 283. Traducian. 285 f. Abendmahl 420. Auferstehung 435. Reinigung von den Strafen 439. Hieronymus und Origenes 18 f.
Hilarius von Pictavium 56. 146. 191. 362 f. 367 ff.; über den Kanon 85. Heiliger Geist 187. Christologie 226 f. 394. Creatian. 286. Sünde 293. Freiheit und Gnade 323 f.
Himerius 44.
Hiob 77. 90.
Hippo Regius 59. 299.
Honorius, Kaiser 301.
Hormisdas, röm. Bischof 271. 279. 374.
Hormuzd 34.
Hosius von Cordova 146.
Hypostase 7. 175 f. 197 ff.

J.

Jacob Baradai und Jacobiten 276 f.
Jansenisten 372.
Ibas von Edessa 20. 271 ff. 278.
Jerusalem 18. 140.
Jesuiten 372.
Jesus, nach Julian 69. Wunder 82.
Illyrien, Bischöfe 273. 275.
Indien 36. 278.
Indische Religionen 35.

Innocens, römischer Bischof 61 f. 85. 298 f. 300. 331. 338. 425 f.
Inspiration 88 ff.
Johannes, Evangelist 69. 87.
Johannes, Bischof von Jerusalem 18. 298.
Johannes von Damascus 198.
Johannes, Scholasticus 53.
Johannes, Bischof von Antiochien 239 f. 245. 248. 251. 253. 255.
Johannes, comes sacrarum 446.
Johannes II. 279.
Jovian 151.
Jovinian 399 ff. 431. 438.
Irenäus 378. 417. 419.
Isidor von Pelusium 323. 378.
Italien, Manichäer 37.
Judenchristen 88. 107.
Judenthum und Christenthum 2. 67. 72 f. 80. 424. Particularismus 67.
Julian, Kaiser 2. 37. 44. 48. 52. 54. 66 ff. 151.
Julian von Halicarnass 280. Julianisten 280.
Julian von Eclanum 287. 302 f. 305. 308 f. 311. 321 f. 325. 334 f. 337 f. 376.
Julius, römischer Bischof 143 f. 185. 191. 226.
Justin 417. 419.
Justin I. 270. 279. 374. II. 203.
Justinian 19. 38. 54. 197. 202. 271. 273. 275 f. 277. 279 f. 284.
Juvenalis, Patriarch 267.

K.

Kain 76.
Kanon 84 ff. 91.
Kaiser, Theilnahme an theologischen Verhandlungen 4 f. 139. 145. 153.
Kaskar, Religionsgespräch 36.
Kirche, ihre Entwicklung analog den Lebensperioden Augustin's 26 ff. Lehre von der Kirche 428 ff. Katholische Kirche 32 f. 95. 97. 428 f.; ihre Perfectibilität 99. Cultus und Verfassung 33. Bussen 402. Kirchliches Leben 4. Kirchliche und freiere Richtung 15 f. 21. 25. 39. 41. 46.
Klose 44. 160.
Kondobauditen 202.
Konon von Tarsus 202 f. 435. Kononiten ebendaselbst.
Kopten 277.
Kreuz, Zeichen 92.
Ktistolatran 280.

L.

Lazarus von Aix 298. 300.
Leo I. 38. 62. 259 f. 266. 286. 303. 378. 385. 394. Brief an Flavian 261 f. 265. 269.
Leo, Kaiser 267.
Leontius von Arles 64.
Leontius von Byzanz 197. 229.
Libanius 43. 50.
Liberius, römischer Bischof 146.
Lirinum 64.
Logik, Kategorien 200 f. 204.
Logos, Bedeutung dieser Lehre 7. Arianischer Begriff 8. 156 f. 166 f. 208 f. 284. 390. Lehre des Athanasius 164 f. 167. 210 f. 386. 390. Marcellus 182 f. 205. Vorchristliche Wirksamkeit 22. Bei Athanasius 70. Logos und Brod im Abendmahl 416 ff.
Longobarden 152.
Lucian, Presbyter 11.
Lucidus, Presbyter 64. 372 f.
Lucifer von Cagliari 146.
Luther über Nestorius 254. Luther und Augustin 342.

M.

Macedonianer 52. 188.
Macedonius 151. 154. 188.
Magnentius 145 f.
Mailand 56. 59.
Makarius 415.
Manes 33 f.
Manichäer 2 f. 27. 29. 33 ff. 59. 115. 121 f. 123. 126. 241. 283. 287. 294 f. 322. Ansicht über den Kanon 88.
Mansi 65.
Marcellus von Ancyra 49. 145. 153. 181. 182 ff. 205 f.; über Origenes 17.
Marcian 261. 267.
Marcus aus Memphis 38.
Marcus, Mönch 399 f.
Mares, Bischof 272. 278.
Maria als Θεοτόκος 210. 233 f. 236. 242. 248. 251. 257. 272. 412. Unsündlichkeit 327.
Marius Mercator 51. 62 f. 303. 307. 376. 395.
Martinus von Turonum 39.
Massalianer 47.
Massilia 63 f. 362.
Materie und Geist 7. 36. 121 f. 436.
Maxentius, Johannes 374.
Maximus, Kaiser 39.
Maximus, Abt 255.
Meletius von Mopsuestia 251.
Memnon, Bischof von Ephesus 245. 247.
Mennas, Patriarch von Konstantinopel 20.
Mirkhond 34.
Möhler 42 f. 148 f. 157 f. 185.
Monica 58. 422.
Monophysiten 25. 52. 54. 197. 200. 267 ff. 389 f. 415. Parteien 279 ff.
Moses 67 f. 71.
Münter 11.
Mysterien 27. 54 f. 71. 93. 408. 416. 422 f. 426 f.

N.

Neander 50. 64. 128. 264. 295. 329 f. 357 f. 399. 441.
Nectarius 50.
Nemesius 282 f. 284. 286 f.
Nestorius 13. 47. 50 f. 234 ff. 265 f. 269. 272. 416. Seine Schicksale 252 f. Im pelagianischen Streit 302 f. Urtheile über ihn 254. Nestorianischer Streit 51. 62. 234 ff. 389. Nestorianismus 53. 259. 262 f. 272. 374. Nestorianer 277 f.
Neuplatonismus 55.
Nicänische Lehre 41. 45. 49. 56. 100. 138. 144. 147. 151 ff. 162 ff. 178. 190 f. 204. 207. 227. Partei 154.
Nilus 399. 413.
Niobiten 281.
Nisibis 278.
Novatianer 428.

O.

Occidentalisch-lateinische Kirche 2. 14 f. 25 f. 96. 138. 185 f. 190 f. 196. 240. 266. 285. 303. 323. 376. 403. Kirchenlehrer 50. 55 ff. 283. 286. 410. Geltung der Apokryphen 85. Kanon 87.
Oelung 427.
Offenbarung 9. 88. 158. 333. 370.
Opferidee 385. 420 ff.
Optatus 428 f.
Opus operatum, seine Gegner 399 f.
Orakel 81.
Ordination 426.
Orient und Occident 1.
Orientalisch-griechische Kirche 2. 5. 6 ff. 25 f. 52. 138. 144. 191. 240. 303. 376. 378. 403. 409. Kirchen-

lehrer 40 ff. 96. 282. 286. 291. Orientalische Bischöfe 244 ff. 261 f. 267. 272 f. Geltung der Apokryphen 85, Apokalypse 87. Trennung von der römischen Kirche 270. 276.
Origenes 9. 12. 17. 21. 24. 39. 43. 44. 46. 85. 98. 107. 109. 116. 122. 137. 208. 272. 282. 284. 378. 391. 435 f. 439 ff. Ansichten über ihn und Verdammung 16 ff. 272. 284. 441. Origenes und der Arianismus 17. Origenes und Augustin 30 ff. 74. 109. 436. Origenistischer Streit 271 f.
Orosius 298.
Ostgothen 152.

P.

Palästina 18. 19 f. 57. 297 f. Monophysiten 267. Origenisten 272. Manichäer 37.
Pamphilus 48.
Pamphylien, Bischöfe 268.
Paulinus von Trier 146.
Paulinus von Mailand 297.
Paulus, Apostel 53. 67. 282. 343. 371. 433. Briefe 28. 52. 62. Acta Pauli 86.
Paulus, Bischof von Emesa 248.
Paulus von Samosata 11. 95. 186. 236.
Paulus, Theolog 54.
Pelagianer und Pelagianismus 29. 59. 63. 295. 369. 374. 378. 398. Pelagianischer Streit 238. 296 ff. 390 f. Lehrbegriff 304 ff. Präscienz Gottes und menschliche Freiheit 350. Bestreitung der augustinischen Lehre von der Sünde 320 f., Gnade 348. Vertriebene Pelagianer 238. 303.
Pelagius 61 f. 295 ff. 307. 309 f. 312. 327. 338. Sittliche Richtung 304 ff. 343. 349. 398. 439. Lehre von der Freiheit 324 f. 330. Unsündlichkeit 327. Creatianismus 286 f. Lehre von der Sünde 307 ff. 313. Gnade 306. 331 ff. Taufe 403 f. Höllenstrafen 439. Pelagius und Theodor von Mopsvestia 377.
Pelagius, römischer Archidiaconus 20. 276.
Persien 34. Nestorianer 278.
Peter, der Gerber 268. 279 f.
Peter, Patriarch von Jerusalem 20.
Peter von Kallinikum 204.
Petrus von Rhesina 202.
Petrus Mongus 267. 269.
Philoponus, Joh. 25. 52. 197 ff. 203. 435.
Philosophie und Theologie 7. Philosophie und Christenthum 9. 22. 27. 44. 46. 71 f. Griechische Philosophie 287.
Photinus von Sirmium 145. 186.
Photius 42. 53. 203. 376. 435.
Phthartolatren 281.
Pistus 143.
Plato und Altes Testament 72, Plato über die Weltschöpfung 121, Gott und Welt 133 f., Ideen 132.
Platonismus 17. 24 f. 28. 30. 44. 53. 55. 287. 293. 436. Platonismus und Christenthum 133 f. 436. Platonische Lehre von Gott 100 ff., 106, der Schöpfung 67, dem Bösen 123 f. Trichotomie 282 f.
Plotin 282.
Pneumatomachen 187 f.
Porphyrius 254. 436.
Posidonius 237.
Possessor 374.
Prädestinatianer 372.
Prädestinationslehre 64. 108. 349 ff. 371. 373 f. 391.
Prädestinatus, Schrift 64. 371 f.

Präexistenz der Seele 24. 30. 284 f.
Priscillianisten 38 f.
Proæresius 44.
Proclus von Constantinopel 235. 251. 255. 279.
Proclus, Neuplatoniker 53. 55.
Propheten 71. 73. 81. 88. 412.
Prosper 63. 65. 362 f. 367 ff. 370.
Proterius, Patriarch 267.
Protestantische Grundsätze 274. 397. 400.
Pulcheria 237. 261.

R.

Rabulas von Edessa 255. 278.
Rationalismus 8. 100. 103 f. 106. 305 f.
Reccared 207.
Religionsphilosophie und Geschichte 66. 70 f.
Römisches Reich, bei Augustin 75, seine Auflösung 23 ff. Arianismus 152. Manichäer 37. Römische Kirche 143. 191. 262. 270. 279.
Rom 38. 57. 59. 296 f. 300 f. 307. 369.
Rückert 413.
Rufinus, Presbyter von Aquil. 18. 57, über Hieronymus 23, den Kanon 85.
Rufus von Thessalonich 302.
Rupp 46.

S.

Sabellianismus 171. 181 ff. 186. 196. 203 f.
Sacramente 402 ff. Begriff 413. 422 ff. Zahl 425 ff.
Salbung 409. 425. 427.
Salomo 90.
Salvian 64.
Salz, den Catechumenen gegeben 425.
Sardinien 374.
Sassaniden 34.
Satisfactionsbegriff 388 f.
Schapur 34.
Schlosser 45.
Schrift, heil. 27. 84 ff. 88 ff. Übersetzung 58, exegetisch-kritische Behandlung 11 f. 50. 52. 58. 85 f.; rationalistische Ansicht von der Schrift 305. Schrift und Tradition 91 ff. Berufung auf die Schrift 148 ff. 248. 274. 284. 285 f. 440.
Scythische Mönche 374.
Secundinus, Manichäer 37.
Semiarianer 17. 49. 147 ff. 152 ff. 185. Lehrbegriff 178 ff. 187.
Semipelagianer 63. 360 ff. 372 ff.
Semler 61. 200.
Serapion 187 f.
Severianer 54. 272. 280 f.
Severus, Monophysite 271. 279 f. 281.
Sibylle 81.
Sieffert 12.
Simon Magus 254.
Simonianer 47.
Simplicianus 296.
Sixtus 370.
Socrates, Kirchengeschichte 25. 141.
Sozomenus 25.
Spanien, Priscillianisten 38, Arianer 152. 207.
Staat und Kirche 5 f. 66. 154. 274.
Stephanus Niobes 281.
Sünde, Lehre von der, 26. 29 f. 40. 291 ff. 400 f. S. Taufe.
Sueven 152.
Symbole 15. 153. 178. Chalcedonensisches Symbol 265 f.
Symbolum Quicunque 196.
Synesius von Kyrene 24.
Synodalacten 65. 91.
Synoden 1. 6. 15. 90 f. 99. 274, in Ale-

xandrien im J. 362 189. 212. 222; im J. 399 u. ff. 19; im J. 430 238. Ancyra im J. 358 149. 154. 180. Antiochien im J. 270 95; im J. 341 142. 144. 178 f.; im J. 343 186. Ariminum und Seleucia 42. 56. 150 f. Arles im J. 353 146; im J. 472 372. Cäsaraugusta im J. 380 38. Carthago im J. 397 85. 87; im J. 412 297. 307; im J. 416 299. 333; im J. 417 300 f.; im J. 418 347. Chalcedon 21. 51. 52. 261 ff. 267 f. 269. 271 ff. Constantinopel im J. 336 185; im J. 360 151; im J. 381 45 f. 49. 152. 188. 190. 222; im J. 448 256 ff.; im J. 448 256 ff.; im J. 531 272; im J. 536 271; im J. 541 20; im J. 553 90. 230. 275. 279. Diospolis 298. 307. 312. 326 f. 331. 338. 439. Ephesus im J. 431. 51. 244 f. 256. 303; im J. 449 260 f. 265. Hippo im J. 393 85. 87. Illyrische im J. 375 190. Lyon im J. 475 373. Mailand im J. 346 186; im J. 355 146. Mileve 299. Nicäa 7. 41 f. 95. 139. 155. 182. Orange 375. Philippopolis im J. 347 144. 148. Rom im J. 342 143; im J. 377 222. Sardica im J. 347 144. 185. Sirmium im J. 351 145. 186; im J. 357 148 f.; im J. 359 149. Toledo im J. 589 207. Tyrus im J. 335 140. 142. 144. Valence 375.

Syrianus, Dux 146.

Syrien 36. Syrische Bischöfe 255. 270. Monophysiten 276. Nestorianer 278.

T.

Tagaste 58.

Taufe 93. 335. 402 ff. 425. 441. Taufformel 188. Ungetaufte Kinder 285. 293. 299. 368. 403. Taufe und Erbsünde 319 f. 331. 403. 406 f. 409. Sünden nach der Taufe 401. 407.

Teleologie 80. 125 f.

Tertullian 98. 285. 293. 409.

Tetratheismus 203.

Teufel, in der Lehre von der Erlösung 378 ff., Taufe 409, bei Augustin 77. 378 f. Beseligung 440 f.

Themistius 281.

Theodicee 126 f.

Theodor von Mopsvestia 12. 20 f. 49 f. 51. 53. 206. 255. 271 ff. 278. 288. 302, über Schriften des alten Testaments 90. Christologie 228 f. 235. 377. Sünde und Gnade 376 f. Erlösung 394 f. Wiederbringung aller Dinge 441.

Theodora, Kaiserin 202. 271.

Theodoret 20 f. 51 f. 181. 206. 240 f. 248. 250. 255 f. 259 f. 265. 271 ff. 286. 378. 402. 416 f., über Manichäer 37.

Theodorus Askidas 20. 271 f.

Theodosius I. 45. 152. 160. II. 63 152. 155. 186. 237. 244 ff. 254. 259. 261. 301. 303.

Theodosius, Patriarch 197.

Theodosius, Mönch 267. Theodosianer 280.

Theognis von Nicäa 139.

Theologie, speculative 7. 41. System der Theologie 30 f. 39 f. 131.

Theologische Streitigkeiten 3. 5 ff. 390.

Theopaschiten 279.

Theophilus, Bischof von Alexandrien 18 f. 24.

Theophronius von Tyana 179.

Thomas, Schüler des Manes 36.

Thomaschristen 278.
Timotheus Ailuros 267 f. 281.
Timotheus Salophakiolus 268.
Titus von Bostra 37. 115.
Tod, in der Erlösungslehre 385 ff.
Todtenopfer 422.
Tradition 86 f. Lehre von der, 63. 91 ff. 369 f. Apostolische Tradition 69. 409. 429.
Transsubstantiationslehre 243. 281. 410 ff.
Trechsel 53. 201.
Trichotomie 217.
Trier 39. 140.
Trinität 7. 45. 47. 93. 100 f. 105. 138 ff. Bei den Arianern 165, Athanasius 172. Orthodoxe Lehre 174 f. 200. 204.
Tritheismus 53. 176. 196 ff. 204.

U.

Ullmann 45.
Ursacius von Singidunum 148 ff.

V.

Valens, Kaiser 151 f. 154.
Valens von Mursa 148 ff.
Valentin 258.
Valentin, Abt 359.
Valentinian I. II. 151. III. 38.
Vandalen 152.
Vater 250.
Vigilius, römischer Bischof 271. 273 ff.
Vincentius 63. 96 f. 369 f.
Vitalianus 270.
Vitalis 361.
Vorsehung, Lehre von der, 39. 52. 116. 122. 125 ff.

W.

Walch 141. 204. 254. 372. 405. 435.
Weissagungen, alttestamentliche 31. 49. 80 f.
Welt, Lehre von der, 7. Ewigkeit 53. 116 ff. Schöpfung 39. 53. 107. 116. 119 f. Mosaische Lehre 67. 131.
Westgothen 152. 207.
Wiggers 61. 63 f. 334. 337.
Wunderbeweis 82 f.

X.

Xenajas 280.

Z.

Zeno, Kaiser, Henotikon 268 ff. 278.
Zoroastrische Religion 34 f.
Zosimus 61. 300 f.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01251 2515

DATE DUE

[illegible]			
~~FACULTY~~			
~~JUN [illegible]~~			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.